

Semiótica e Interculturalidad: límites, fronteras e intersecciones de las culturas

José Enrique Finol
Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación
Quito ECUADOR

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición sociosemiótica de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social.

N. García Canclini (2004: 35)

Resumen

En el presente texto se analiza la comunicación intercultural desde un punto de vista semiótico. Se trata de determinar cuáles son los dispositivos y mecanismos de naturaleza semiótica que se encuentran en la base de los procesos propios de la comunicación intercultural. El análisis se basa en los conceptos de la Semiótica de la Cultura, en particular en las propuestas de Eco y Lotman, quienes parten desde postulados distintos, pero cuyos aportes le dan homogeneidad a una visión de la cultura como proceso de comunicación y a sus posibilidades de interacción.

Palabras clave: interculturalidad, semiótica, cultura, interacción, contacto

Abstract

In the following text Intercultural Communication is analyzed from a Semiotic perspective. The object is to determine which devices and mechanisms of a Semiotic nature can be found at the base of Intercultural Communication. The analysis is based on the concepts of Cultural Semiotics, particularly those proposed by Eco and Lotman, who have different postulates, but whose contributions give homogeneity to a vision of Culture as a communication process and to its possibilities for interaction.

Keywords: interculturality, semiotics, culture, interaction, contact

Introducción: Interculturalidad y Semiótica

La Semiótica ha prestado poca atención a los procesos de comunicación intercultural. Pocos trabajos se encuentran en la bibliografía. Entre ellos destacan los de Dakhia y Khadraoui (2005), Stockinger (2006), Dahl (2005), Parent et al

(2012), Parent y Torop (2012), Rizo y Romeu (2009). Esto a pesar de que, como dicen Parent *et al*, el “dinámico proceso de significados colectivos negociados, inherente al desempeño intercultural, constituye un hecho semiótico” (2012: 2075).

En esta investigación nos proponemos iniciar una aproximación teórica sobre lo que, desde la Semiótica, entendemos como interculturalidad, sus fronteras, límites e intersecciones. Se trata de aproximarnos a una teoría de la comunicación intercultural y de sus fundamentos semióticos en el marco de una teoría de la cultura, cuyas raíces se encuentran en los aportes de Eco (1976) y de Lotman¹ 1996 [1984], quienes, desde perspectivas muy distintas, sembraron el interés de la Semiótica por los procesos culturales.

Esas bases deberían alimentar la aplicabilidad de las teorías semióticas a estrategias políticas para la difusión, protección y conservación de las culturas de pueblos y nacionalidades que hoy se ven amenazadas de extinción por los procesos globalizadores, por su discriminación y estigmatización. Allí la Semiótica está llamada a aportar sus conocimientos y a viabilizar el análisis y el conocimiento de los procesos de comunicación intercultural, de modo que, incluso, las políticas públicas para facilitar los encuentros interculturales y atenuar los conflictos sociales que las migraciones generan sean más efectivas².

Acorde con lo anterior, trataremos de caracterizar la interculturalidad como:

- Proceso de comunicación
- Articulación de límites, fronteras e intersecciones semióticas
- Proceso constitutivo de lo cultural

1. Aproximaciones iniciales a los procesos de comunicación intercultural

Desde una perspectiva semiótica es posible definir la comunicación intercultural como un proceso simbólico, en el cual podemos señalar, al menos, los siguientes grandes componentes: a) Un conjunto de actores, b) Dos o

1 La teoría de Lotman se inscribe en la llamada Escuela de Tartu: “les sémioticiens de Tartu distinguent trois fonctions fondamentales de la culture), à commencer par la mémoire collective: « un appareil collectif de conservation et de traitement de l’information ». La culture joue également le rôle d’un « programme et fonctionne comme une instruction pour la création de nouveaux textes”. Enfin, dans un troisième temps, la culture fonctionne également comme un métatexte qui gère les processus d’autocommunication : « instruction, “règlements” et prescriptions qui représentent un mythe systématisé que la culture produit sur elle-même » (en Parent y Toporov, 2012: 367).

2 Son varios los esfuerzos de los gobiernos de algunos países para desarrollar y aplicar políticas y programas que buscan facilitar los encuentros interculturales y atenuar los conflictos sociales que a veces tales encuentros generan. Para conocer algunos de ellos ver, entre otros, *Assises de l’interculturalité* (2010), Liboy (2014), Association Pax Christi Wallonie-Bruxelles (2012), Dassetto (2009), Ciprut (2001), Revista *Migrance* No. 21 (2002), CÉMEA (2009), RECI (2009).

más culturas, c) Contactos, d) Interacciones e) Construcción de sentidos. A su vez, estos componentes suponen complejas concurrencias de varias series de variables –tránsitos, negociaciones, límites, fronteras, etc.–, algunas de las cuales mencionaremos en este trabajo.

1.1. El encuentro entre sistemas culturales supone un conjunto, a veces mayor a veces menor, de semejanzas y diferencias. Si bien la pertenencia a un “linaje humano universal” supone un conjunto de semejanzas “humanas” – todos los seres humanos nacemos, comemos, nos vestimos, trabajamos, nos reproducimos, morimos–, es en las relaciones con nuestros congéneres, en el marco de situaciones dadas y como consecuencia de una historia específica, que generamos respuestas diferenciadas para nuestras necesidades, creamos significaciones con las que, de diversas maneras, nos identificamos, nos autocalificamos y valoramos.

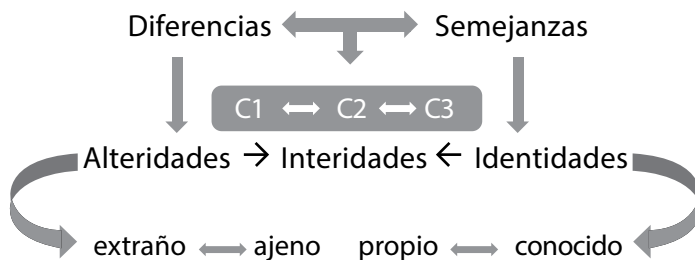
En ese marco histórico y situacional, los procesos semióticos, gracias a los cuales atribuimos significaciones a los mundos reales e imaginarios donde nos desenvolvemos, configuran nuestras múltiples identidades y, correlativamente, configuran las alteridades que son, también, configuraciones semióticas que atribuimos, con mayor o menor precisión, a los otros. Se trata de un proceso dialéctico gracias al cual, desde nuestras identidades, construimos las alteridades y, recíprocamente, desde estas construimos aquellas. Si nuestras identidades, en medio de sus naturales condiciones dinámicas, delinean sus contornos propios es porque desde ellas se generan caracterizaciones, significados y sentidos que permiten establecer lo que consideramos como conocido y propio, como perteneciente a nuestra visión de nosotros mismos y de “los otros”; del mismo modo, en las alteridades nosotros generamos caracterizaciones que permiten establecer lo que consideramos como extraño y ajeno.

Ahora bien, entre nuestras semejanzas e identidades y las diferencias y alteridades de los otros, ¿dónde se sitúan los procesos de comunicación intercultural? ¿Cuáles son sus fronteras y sus límites? ¿Cómo se pasa de los contactos a los tránsitos y desde allí a los mecanismos y dispositivos de interacción? Para proponer una respuesta a estas preguntas vamos a recurrir al concepto de interidad propuesto por Couturat, quien en 1904, en su crítica a Kant y frente a las limitaciones de las conceptualizaciones dicotómicas, crea esta nueva noción que

Designa los procesos de interacción y supera las nociones de identidad y alteridad: el conocimiento de un objeto está menos determinado por la constatación de lo que él es o no es que por el proceso de aprehensión de ese objeto. La descripción, que supone al objeto de estudio como exterior a sí mismo, deviene subordinada a

la capacidad de entrar en relación, y la comprensión de una cultura depende menos de la capacidad de definir sus contornos que de la competencia para establecer interacciones (Dinvaut, 2008: 45).

En tal sentido, la comunicación intercultural se sitúa en los espacios de la interidad, una dimensión intercultural donde se constituyen tránsitos multidireccionales, caracterizados por la continuidad e interdeterminación entre los significados propios de las identidades y de las alteridades. Como dice Demorgon “la interidad era ignorada. El énfasis se hacía sobre las sociedades en tanto separadas más que sobre sus interacciones, las cuales eran siempre consideradas como acontecimientos externos, puntuales y localizados”; por lo tanto, se debe “considerar la interidad humana como más fundamental que su repartición en identidades reducidas y separadas” (2015: 120). Esa interidad, sin embargo, es siempre histórica y para su análisis, como veremos en el caso del *chaulafán*, es imprescindible tomar en cuenta los procesos históricos donde ella se construye. Además, las interidades, como espacios de encuentro y diálogo de identidades y alteridades, puede tener un carácter antagónico que se resuelve creativamente en múltiples diferencias: “En lugar de ver en el antagonismo solo una oposición que debía resolverse por el triunfo de uno de los opuestos, el antagonismo fue reconsiderado en su irreductibilidad productora de universos múltiples” (2015: 121).



1.2. Como veremos, si los abordamos diacrónicamente los procesos interculturales comienzan con una serie de contactos en los que intervienen variables como espacios, tiempos, lenguajes. En estos últimos no solo se incluyen las lenguas habladas y/o escritas sino también los códigos gestuales, vestimentarios y culinarios, entre muchos otros. Si como dice Rosi-Landi, “l'uomo comunica con tutta la sua organizzazione sociale” (2003a: 106), es precisamente porque esa organización social, como los otros sistemas asociativos y organizativos creados por el ser humano, pueden ser vistos desde una óptica semiótica, desde una dimensión significativa. En consecuencia, en la

comunicación intercultural interviene también toda la organización social en la que, como las dos caras de una misma moneda, aparecen yuxtapuesta la cultura y la organización cultural: ambas caras interactúan y usufructúan dimensiones significativas.

2. Una definición de la comunicación intercultural

Ting-Toomey señala los siguientes componentes de la comunicación intercultural: dos personas (o dos grupos), de culturas diferentes (definición amplia de cultura), en interacción, *negociando un significado común* (en Schoeffel y Thompson, 2007: 3. Subrayado nuestro). Si bien esta definición sobre simplifica los procesos de comunicación intercultural, tiene la virtud de rescatar el sentido de “negociación” y de “significado común”. Se trata, como se ve, de la construcción, dinámica y dialógica, de nuevos textos con combinaciones diferentes de significaciones. Lüsebrink, por su parte, señala que

La “communication interculturelle” définit des relations entre différentes cultures, et ces relations reposent sur plusieurs processus: des processus d’interaction interculturelle, des processus de perception de l’autre perceptibles dans l’interaction mais aussi façonnés et transmis par les médias, et des processus de transfert et de réception entre cultures (1998 : 2).

Para Carignan “La comunicación multicultural³ reconoce la diferencia mientras que la comunicación intercultural valoriza el tener en cuenta las semejanzas, el intercambio, la reciprocidad y la solidaridad” (2007: 7), una aproximación que privilegia la percepción social de “los otros” más que sus fundamentos semióticos.

Según Rodrigo “podemos hablar de comunicación intercultural como la comunicación entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se auto perciben como pertenecientes a culturas diferentes” (2012: 12). Como se ve, esta definición, de carácter muy general, no elabora sobre los mecanismos de base que operan en el interior de los procesos de comunicación intercultural, una caracterización que sí hace Dahl, quien la ha definido como “un proceso que implica el **intercambio** y la **interpretación** de **signos** entre personas que se **identifican** como representantes de **comunidades** tan diferentes unas de otras que ello afecta la **atribución de sentido** que ellas hacen” (2001: 64. Resaltados nuestros). En esta definición es importante destacar varios elementos constitutivos, cuya interrelación dibuja

³ Demorgon propone un modelo de análisis sociológico que tome en cuenta lo multicultural, lo intercultural y lo transcultural, categorías que se articularían a la particularización, generalización y singularización y, consecuentemente, a los niveles micro, macro y mesosociológicos (en Dinvaux, 2008: 47).

la cualidad semiótica básica, fundamental, de la comunicación intercultural, desde la cual es posible abordar con mayor coherencia y eficiencia heurística el análisis y la interpretación de fenómenos interculturales concretos. En efecto, la comunicación intercultural supone “intercambios” que pueden ser de distinta naturaleza, desde lo económico y lo comercial, hasta lo culinario y vestimentario, desde las narrativas verbales a los códigos cromáticos y comportamentales, desde las poses y los movimientos hasta los silencios y las voces. Todos esos intercambios tienen una cualidad semiótica en tanto y en cuanto construyen el tejido de las significaciones y de los sentidos que los diversos textos, co-textos y contextos actualizan. Es allí donde la acción, “la acción de los signos” (Deely, 1990: 64), teje la urdimbre dinámica y constante de los sentidos.

En segundo lugar, la comunicación intercultural, como todo proceso semiótico, supone la “interpretación de signos”, solo que en el caso de ese tipo particular de comunicación nos encontramos con tres diferencias fundamentales: a) Con frecuencia se trata de signos diferentes para cada **comunidad cultural**; b) Aun cuando se trate de los mismos signos usados por ambas comunidades culturales, estos pueden tener significados diferentes; c) Los contextos históricos y situacionales son distintos, lo que marca las divergencias entre a) y b) en direcciones particulares.

En tercer lugar, como señala Dahl, los actores involucrados en una comunicación intercultural, en su doble papel de emisores / receptores, se reconocen a sí mismos, es decir reconocen su propia identidad, y, al mismo tiempo, reconocen la diferencia, la “otredad”, la identidad de actores que, también, cumplen su papel como emisores / receptores. Que la identificación y el reconocimiento de los otros no coincida con las formas y los contenidos con que tales “otros” se auto reconocen, no hace sino introducir ruidos semánticos en la comunicación y, en consecuencia, dificulta la mutua interpretación, elucidación y comprensión.

Finalmente, el reconocimiento de las diferencias “afecta la atribución de sentido que ellas hacen”, o, mejor, esos particulares procesos de atribución de sentido son los que marcan y permiten reconocer las diferencias, un proceso en el que la dominancia de lo discreto sobre lo continuo, es decir de la diferencia sobre la uniformidad, determina definitivamente la prevalencia de los procesos de interpretación en el marco de dos culturas dadas, en una tradición histórica y en una circunstancia situada. En otros términos, cuando los actores de dos o más culturas dadas realizan los primeros contactos es probable encontrar, como señala García, “ambigüedad semántica y pragmática (...) propia de la

práctica discursiva entre culturas en contacto”, lo que conduce a “un modo de entendimiento y relación tensionado y en constante ‘riesgo comunicativo” (1996: 142). Para vencer ese “riesgo comunicativo” es necesaria lo que Chen y Starosta denominan “competencia cultural”, es decir “l’habilité à négocier les significations culturelles et à agir au niveau de la communication de forme efficace conformément aux multiples identités des participants» (en Rodrigo, 1997:131)⁴, lo que facilitará los procesos de atribución de sentido a fenómenos, objetos y acciones concretas que construyen la diferencia, aprovechan las semejanzas y marcan el punto de partida de la comunicación intercultural. Sin embargo, para Trujillo Sáez “la competencia intercultural representa el desarrollo de nuestro entorno cognitivo motivado por la apreciación de la diversidad y el reconocimiento de la consciencia crítica, y el análisis como el medio para el conocimiento y la comunicación en una sociedad compleja” (2002: 107-8).

Ahora bien, es importante señalar dos niveles de contactos. En primer lugar están los contactos que por comodidad podemos llamar primarios y que incluyen los intercambios lingüísticos, visuales, gestuales que se realizan, por ejemplo, en el intercambio comercial o en la co-presencia en espacio y en tiempo. Se trata de acercamientos producto de vecindades espaciales y temporales que surgen de intereses comunes. Sin embargo, estos primeros contactos, donde actores, espacios y tiempos se articulan en una sintagmática, en un orden y en una combinación, adquieren formas, significados y sentidos que expresan estructuras profundas de las culturas a las cuales los actores pertenecen, culturas donde se integran códigos vestimentarios, lingüísticos, gestuales, culinarios, etc. En esta concepción del contacto intercultural, que algunos denominan “metáfora del iceberg” (Schoeffel y Thompson, 2007), se pone de relieve, en segundo lugar, el proceso mediante el cual las estructuras culturales se hacen visibles en los actos comunicativos concretos, a partir de los cuales los actores, poco a poco, deducen el inventario de signos de tales culturas y, sobre todo, de las gramáticas que las rigen y, a partir de estas, de las condiciones históricas que las explican⁵.

4 Además de la competencia cultural, Chen y Starosta agregan la competencia cognitiva y la competencia emotiva.

5 Una anécdota personal puede ilustrar este proceso de contactos. La primera vez que estuve en Bogotá unos colegas me llevaron muy temprano a desayunar en un restaurante popular, cuyo menú (contacto primario) mostraba una lista de platos desconocidos para mí. Al pedir uno de esos platos me sirvieron lo que en mis experiencias culinarias yo llamaría un hervido de costillas de res, plato que me sorprendió, pues en mi sistema culinario, propio de una ciudad calurosa como Maracaibo (Venezuela), es impensable tomar en el desayuno un plato donde convergen / calor intenso/ + /carne y huesos de vacuno/. Viendo el menú y preguntando a mis colegas tuve una idea de la articulación de los platos y de sus características, es decir, de su código culinario.

Si bien la interculturalidad, además de fenómeno cultural por definición propia, es también un fenómeno social donde intervienen variables económicas, geográficas, ambientales y territoriales, cuya presencia e influencia conviene siempre tener presente, la base procesual y estructural se identifica como un fenómeno semiótico, vale decir, como un fenómeno cuya articulación básica se encuentra en el procesamiento de significaciones y construcción de sentidos. De allí se colige que concebir los procesos interculturales como procesos de comunicación significa, como corolario, concebir la cultura como comunicación, tal como Eco decía: “La semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación” (Eco, 2000 [1976]: 22).

3. Comunidad cultural y comunicación intercultural

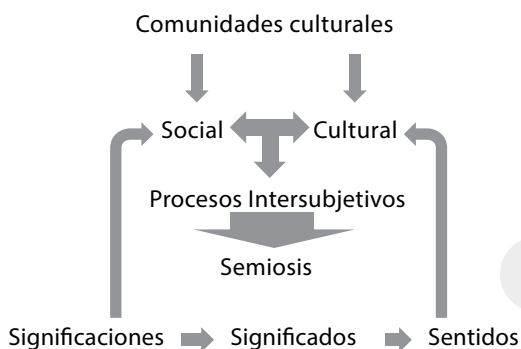
Después de mencionar, sin definir, el concepto de comunidad de vida, Rodrigo se pregunta “qué se entiende por comunidad cultural” (2012:74), sin luego elaborar una respuesta. Nosotros creemos que para mejor aproximarnos a la comprensión de la comunicación intercultural es útil intentar definir o, al menos, caracterizar ese concepto, en el cual se articulan dos supuestos diacríticos de naturaleza epistemológica diferente. El primer término está sustentado sobre el concepto de lo social y se entiende como un conjunto humano, de dimensiones relativamente pequeñas, mientras que el segundo se entiende como un conjunto de valores, ideas, significaciones, de ritos y símbolos, de visiones del mundo. Es en ese conjunto, en el cual se conjugan las relaciones dialécticas cotidianas, de lo individual y lo social vividos en tiempos y espacios, donde se tejen las identidades, con sus variantes y sus constantes. Desde esta perspectiva, el concepto de **comunidad cultural** nos obliga a definir las identidades ya no solo como contenidos (significaciones, ritos, mitos, valores, ideas, etc.) sino también, concomitantemente, como **sujetos en situación**; es decir, ya no sería posible excluir o separar a los sujetos y su situación del concepto de identidad, tal como a menudo se ha hecho. Si se acepta esta categorización, nos será más fácil comprender los procesos de interculturalidad y sus subyacentes procesos de comunicación. También nos será más fácil analizar, interpretar y comprender los contactos, los conflictos y las interacciones interculturales.

El concepto de **comunidad cultural** se hace operativo en la medida en que lo co-relacionamos con el concepto de **intersubjetividad**, el cual podríamos

La reflexión posterior me permitió comprender que servir un hervido de costillas de res en el desayuno bogotano encuentra su explicación en el clima propio de la ciudad y en la necesidad proteínica de los trabajadores que salen desde muy temprano en la madrugada a trabajar, algo que también ocurre, por ejemplo, en algunas regiones andinas de la América del Sur.

definir como la **interacción** basada en **sentidos compartidos** por dos o más miembros de una comunidad cultural⁶. En este texto partimos de una definición semiótica de la intersubjetividad, la cual privilegia las semiosis o construcción de significaciones y la consolidación, más o menos durable, de sentidos que los sujetos comparten, los cuales les permiten desarrollar, dentro de márgenes razonables, un sentimiento de conexión y pertenencia, del cual se derivan nociones como el arraigo y la identidad. Esos procesos de construcción de significaciones, esas semiosis, atraviesan transversalmente todas las estructuras sociales de las comunidades culturales y, con mayores o menores transformaciones, están integradas a sus procesos históricos.

Insertos en una situación y herederos de una tradición, los sujetos en contacto –pareja, familia, grupo, sociedad– construyen y cimentan significaciones que comparten con respecto a fenómenos, acciones y objetos, incluso si en ese proceso de construir y compartir surgen matizaciones y diferencias que, sin embargo, se mantienen, en general, dentro de ciertos límites propios, sin constituir por ello rupturas definitivas. Son los procesos intersubjetivos, en el marco de su unidad y diversidad, de la permanencia y el cambio, los que generan y mantienen las comunidades culturales.



Semiosis, procesos intersubjetivos y comunidades culturales.

Como se sabe, los contactos entre culturas, cuyos sujetos se perciben como diferentes puesto que otorgan sentidos distintos a fenómenos, acciones y objetos, generan procesos interculturales que no son unidireccionales, ni verticales, ni monológicos. Por el contrario, a diferencia de la multiculturalidad⁷,

⁶ Pueden encontrarse múltiples definiciones de intersubjetividad, según si el concepto se utiliza en Psicología, Sociología, Antropología y Filosofía.

⁷ Schulte define la multiculturalidad como "la coexistencia de diferentes culturas en una sociedad –sea de forma pacífica o en conflicto, sea en una convivencia paralela o integrada." (en Rehaag, 2006: 4).

los procesos interculturales suponen pluridireccionalidad, horizontalidad y dialogismo. Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar esos contactos entre culturas? ¿Cuáles son los márgenes que nos permitirían caracterizar y acotar los contactos entre culturas, de modo que sean operativos para el análisis, la sistematización e interpretación de los fenómenos propios de los procesos interculturales?

4. Husserl: *lifeworld*, *homeworld*, *alienworld*

En la misma dirección de superar las limitaciones de las rigideces dicotómicas, proponemos revisar propuestas como las de Husserl sobre lo que él llamaba “mundo de vida”, para lo cual recurriremos a Sonesson (2012). En su teoría fenomenológica, Husserl desarrolló el concepto de “mundo de la vida” (*life world*), al cual subdividió luego en “mundo doméstico” (alemán: *Heimwelt*; inglés: *homeworld*) y “mundo extraño” (alemán: *Fremdwelt*; inglés: *alienworld*)⁸. Recientemente Sonesson (2012, 2014) expandió acertadamente la dicotomía entre doméstico y extraño, y señaló que “realmente hay dos tipos de ‘mundos extraños’. Hay aquellos que usted trata como diferentes pero iguales, con los cuales usted tiene trato (*on speaking terms*); y aquellos otros que son realmente otros egos para usted” (2012: 246; 2014: 89). A los primeros, Sonesson los denomina *Alter* y estarían en una relación simétrica, horizontal; a los segundos, los denomina *Alius*, lo cual los coloca en una relación “de referencia o nominación”⁹.

Esta distinción es heurísticamente rentable para nosotros porque nos da una visión más completa, menos dicotómica, de los procesos interculturales, cuyos análisis habitualmente se limitan a presentar dos culturas en contacto e ignoran la co-presencia, explícita o implícita, de ese “Otro”, de ese tercero considerado no-igual, que Sonesson denomina *Alius*. De este modo, es posible diferenciar la direccionalidad de la comunicación intercultural, según se trate de una relación en la que los sujetos perciben a la otra cultura con la que se establecen relaciones como un *Alter*, es decir como cualitativamente igual, lo que generaría relaciones predominantemente horizontales, o como un *Alius*, es decir como

8 En su crítica a Husserl, Waldenfels desarrolla el concepto de “entremundos” (alemán: *Zwischenwelten*; inglés: *between-worlds*), el cual correspondería a la interculturalidad: “The otherness in homeworld and alienworld co-constitutes the between-worlds, which contributes to the intertwining relationship between different worlds. The between-worlds constitute also the basis of the mutual understanding between cultures” (Chung-Chi, 2005: 7).

9 The three members of our cast, Ego, Alter, and Alius, should not merely been identified with individuals. They serve to define a world, so they are more properly considered to be collective subjects” (Sonesson, 2012: 250).

cualitativamente desigual, lo que generaría relaciones predominantemente verticales¹⁰. En otros términos, cuando la comunicación intercultural relaciona una cultura A con una “cultura extraña” o B, las estrategias y dispositivos comunicativos serán diferentes si esta es percibida como una cultura *Alter* o como una cultura *Alius*, pues con la primera se establecerán relaciones de igualdad o simétricas, mientras que con la segunda se establecerán relaciones de subordinación o asimétricas. En casos extremos, esa relación puede, incluso, considerar a las culturas *Alius* como no-culturas y, más allá aún, considerar a sus practicantes como no-personas. Sonesson ejemplifica muy bien esta última posibilidad cuando recuerda que

Entre los descubrimientos clásicos del Nuevo Mundo, Colón al hacer un listado de todos los nuevos recursos e incluyendo a los humanos entre los metales preciosos, animales y plantas, es un buen ejemplo de alguien interpretando al continente Americano como un *Alius*, mientras que Cortés, utilizando un intérprete y usando los mitos de los aztecas para integrarse a su mundo, toma la actitud que se tiene con un *Alter* (Sonesson, 2012: 247).

De este modo, al momento de analizar los procesos de comunicación intercultural es de capital importancia determinar la visión que los miembros de una cultura A tienen de una cultura B, y, en la interacción entre ellas, cómo esa visión influye o marca los intercambios de signos y los sentidos que tales intercambios privilegian.

A lo anterior es necesario agregar otra dimensión relevante para salir de las limitaciones con las que los estudios sobre interculturalidad se han topado con frecuencia, limitaciones debidas, en buena parte, por la visión binaria de los procesos interculturales. Esa dimensión tiene que ver ya no con la visión como *Alter* o como *Alius* que A y B tienen una de otra, sino con la co-presencia, explícita o implícita, de una cultura C que será considerada desde: a) la condición como *Alter* o *Alius* que A y B le atribuyen a C; b) la influencia de la cultura C como referente que determina, para A y para B, la búsqueda de semejanzas, diferencias y de los grados en que estas se valoran. En otros términos, las relaciones entre las culturas A y B no son indemnes a la existencia de culturas terceras –por comodidad aquí llamadas cultura C–, incluso si estas permanecen en la periferia de los contactos y de las interacciones entre las dos primeras. Esas relaciones trilaterales generarán, en mayor o menor grado, procesos semióticos de carácter intertextual, fuentes de construcción dinámica de nuevos sentidos.

10 Es posible, incluso, profundizar la relación de desigualdad en el mundo *Alius*, según si este está en una relación de dominación o de subordinación. Así, determinados sistemas culturales pueden relacionarse con otros sistemas bien sea como dominantes o como subordinados.

5. Límites, fronteras e intersecciones semióticas

Para que se realicen procesos de comunicación intercultural, en el marco de esa relación trilateral que hemos mencionado, es necesario que haya contactos, negociaciones y tránsitos entre las culturas involucradas. Es justamente en la realización efectiva de estos tres procesos que, finalmente, se pasa, en un espacio y tiempos dados, de lo multicultural a lo intercultural. La variedad, intensidad y frecuencia de los contactos, negociaciones y tránsitos determinarán mayores o menores tipos de relaciones, entre los cuales encontramos, al menos, tres:

- **Conflicto:** → diferencia → violencia física y/o simbólica¹¹
- **Integración:** → asimilación (recíproca o unidireccional)
- **Complementariedad:** → coexistencia → negociación

En el conflicto predomina la diferencia en un grado de intensidad tal que a menudo esta se traduce en enfrentamientos físicos o simbólicos, los cuales, en lugar de favorecer la cooperación productiva y enriquecedora, crean limitaciones a la interacción social y cultural, a la creación de puentes en los territorios de las narrativas y los discursos de las distintas culturas. El origen más común de esos conflictos se encuentra a menudo en lo que tradicionalmente se ha llamado etnocentrismo, un fenómeno social y cultural que si bien parte de un principio de auto conservación, pues, en cierto modo, todas las sociedades son etnocéntricas, llevado al extremo origina conflictos a veces terribles. Como es fácil deducir, los contactos entre culturas son de naturaleza distinta y están fuertemente marcados por la visión, en tanto *Alter* o *Alius*, que ellas tengan entre sí. Por su naturaleza, los contactos interculturales pueden extenderse desde lo verbal y comercial hasta lo culinario y lo vestimentario; pueden también ser producto de alianzas parentales, de conquista de territorios, de migración y de colonización religiosa; más recientemente, esos contactos comienzan con la difusión de contenidos mediáticos y se continúan con migraciones y desplazamientos territoriales forzosos, entre muchas otras formas de acercamiento entre actores de culturas diversas.

Los contactos interculturales adquieren, al menos, dos formas, que, *grosso modo*, podemos denominar *encuentros* y *desencuentros* (o *choques*). Mientras los primeros privilegian el acercamiento y facilitan los posibles tránsitos entre las culturas involucradas así como los mestizajes, mixturas y mezclas, los segundos

¹¹ “La rencontre des cultures, dans leurs différences, est conflictuelle. Non seulement de multiples incompréhensions anciennes persistent mais de nouvelles apparaissent. La cohabitation de visions culturelles différentes est le plus souvent d’abord une source d’incompréhensions” (Kech, 2012: 3). Las relaciones conflictivas pueden producir repliegues y desistimiento de procesos de comunicación intercultural.

privilegian el alejamiento y dificultan los posibles tránsitos, con reacciones de resistencia, repliegue y retirada. Como puede deducirse, los encuentros son particularmente propios de una visión de los otros como *Alter* mientras que los choques son frecuentemente propios de una visión de los otros como *Alius*.

Ahora bien, un corolario obligado de la reflexión sobre los contactos es el análisis de los *límites* y *fronteras* en que tales contactos se producen. Según Lotman, “la frontera semiótica es la suma de los traductores-‘filtros’ bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada” (1996:12). Lo importante de esta definición, hecha en el marco de la teoría de la Semiosfera¹², es que recupera el concepto de traducción semiótica que es, a nuestro juicio, fundamental para entender los procesos de comunicación intercultural. En este sentido, una de las preguntas claves que la redefinición de los conceptos de *frontera* y *límite* nos ayudarían a responder es ¿cuáles son los dispositivos y las operaciones que facilitan/dificultan las traducciones intersemióticas entre culturas diferentes?

Rizo y Romeu definen la frontera como “perímetro que segmenta, distingue y separa identidades, grupos, representaciones, significados, culturas (...) un sistema autopoietico, que se auto organiza para pasar del caos al orden, y viceversa” (2009: 48/49). Esta última definición, sin embargo, limita la función de la frontera a su carácter demarcatorio (“segmenta”), diferencial (“distingue”) y de distanciamiento (“separa”), e ignora la función de contacto y, en consecuencia, de encuentro, y de choque¹³ o desencuentro. Al referirse al espacio físico desde un punto de vista semiótico, Leone ha definido la frontera como “el punto o la línea que señala el tránsito entre diversos

12 Lotman define la Semiosfera así: “...no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese continuum, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera (...) el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información (...) todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiosfera. La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (1996 [1984]: 11-12).

13 El CINFO define el choque cultural como “la désintégration temporaire du « moi », qui se produit lorsqu’une personne se rend compte qu’elle a perdu la capacité de construire une vie stable et ayant un sens dans un contexte nouveau” (2007: 14).

segmentos de la articulación espacial” (2015: 33), con lo que el autor privilegia el tránsito, un proceso al que precede el contacto, cuya importancia no puede ser ignorada. Una teoría semiótica del contacto cultural tendría que ocuparse de los niveles, la intensidad y la frecuencia, y debería desarrollar una tipología que nos ayude a comprender mejor cómo se realizan las posteriores negociaciones que esos contactos posibilitan¹⁴.

Aplicada al espacio cultural estas definiciones son útiles para nosotros, pues nos reafirman lo propuesto en un trabajo anterior: la noción de tránsito, ya no como desplazamiento físico-espacial sino como desplazamiento de contenidos y valores (Finol, 2015). Sin duda, ambos tipos de espacio viven continuas y dinámicas relaciones dialécticas.

Como proceso interno a la Semiosfera, la interculturalidad supone, entonces, límites y fronteras, tránsitos y rupturas, pero también porosidades y densidades, dispositivos que expresan la complejidad de las interacciones que se realizan en los procesos de comunicación intercultural y de los procesos propiamente dichos de interculturalidad. Algunas definiciones nos permitirán acotar un poco esos complejos procesos cuya riqueza y variedad plantean retos enormes para su análisis, interpretación y comprensión.

Basándonos en definiciones previas, llamaremos *límites* de los procesos interculturales aquellos donde hacen contacto contenidos culturales cercanos o similares entre sí. De este modo, por ejemplo, dos culturas que comparten una misma lengua tendrán límites cercanos, similares, que facilitarán progresivos contactos y tránsitos más intensos. Así mismo, llamaremos *fronteras* de los procesos interculturales aquellas donde hacen contacto contenidos culturales lejanos o extraños entre sí. Así, por ejemplo, dos culturas con lenguas diferentes tendrán fronteras lejanas, disímiles, que dificultarán un progresivo contacto y donde los tránsitos serán menos intensos y las rupturas más frecuentes. Waldenfels ha intentado explicar las fuerzas que se debaten e interactúan en los límites y fronteras culturales. Por un lado, están las fuerzas que intentan “poseer al otro” (*Aneignung* o “*possessing the other*”) y las que intentan “darse o rendirse al otro” (*Enteignung* o “*giving up to the other*”).

5.1 Intersecciones

Las intersecciones no solo son encuentros sino también cruces o tránsitos de espacios, en nuestro caso, de contenidos culturales. Se trata de un tercer

¹⁴ Allport señaló cuatro condiciones fundamentales para obtener efectos positivos en los contactos intergrupales: igualdad de status, cooperación intergrupar, objetivos comunes y apoyo por parte de las autoridades sociales e institucionales.

espacio que se deriva de las relaciones dinámicas entre límites y fronteras. En la comunicación intercultural son las intersecciones las que la caracterizan, o, mejor, las que la realizan, pues sin tales intersecciones es imposible desarrollar interacciones de mayor o menor intensidad. En el caso de las lenguas esas intersecciones toman la forma de “préstamos lingüísticos” que no solo afectan el orden signifiante sino también el del significado. Se podría esquematizar ese proceso de la siguiente forma:

separación → contactos → cruces → intersecciones → interacciones

5.2. Espacios Transfronterizos...

Las intersecciones culturales son procesos semióticos que ocurren en los acercamientos de límites y fronteras y en el marco de la Semiosfera: procesos que, gracias a operaciones, dispositivos y mecanismos diversos, crean espacios culturales transfronterizos, donde convergen, en mayor o menor medida, elementos de diversas culturas para crear nuevos sentidos en un proceso que se desarrolla sobre variables temporales: mientras en algunos la emergencia de un espacio cultural transfronterizo puede requerir generaciones, otros pueden producirse dentro de una misma generación. Los símbolos, por ejemplo, caracterizados por su durabilidad, resistencia y densidad semióticas, sufrirán cambios lentos; mientras que ciertos elementos vestimentarios, por ejemplo, podrían ser susceptibles de cambios más rápidos. A diferencia de conceptos como mestizaje, hibridación o mezcla, el concepto de espacio transfronterizo privilegia, por un lado, el sentido de intersección dinámica y, por el otro, el de relación dialéctica, donde las potencialidades de la comunicación intercultural realizan alternativas novedosas, a veces inesperadas, como ocurre en el caso del *chaulafán* que mencionaremos más adelante.

5.3. Porosidades y densidades

Las fronteras también son escenarios de porosidades y densidades, cuya mayor o menor permeabilidad afecta los tránsitos que en ambas direcciones se producen en la comunicación intercultural. Los actores, las acciones y los dispositivos y sistemas semióticos (imágenes, lenguajes, códigos, etc.) involucrados en los contactos e interacciones multidireccionales que ocurren en las fronteras y límites del diálogo entre culturas facilitarán/dificultarán la permeabilidad de contenidos, de sus significaciones y resignificaciones. El caso del *chaulafán*¹⁵, plato que hoy se consume con mucha frecuencia en Ecuador y

15 El chaulafán tiene como base el arroz frito tradicional chino. Hoy, sin embargo, puede mezclarse con pollo e incluso mariscos. Para algunos autores el chaulafán original ecuatoriano es a base

en Perú, es un caso interesante de analizar, pues muestra la construcción de un espacio culinario transfronterizo, a pesar de las distancias culturales –lengua, historia, tradiciones, etc.– entre los sujetos que lo construyeron. El *chaulafán* es un plato que se origina en el arroz frito cantonés pero que en Perú y Ecuador adquiere notas culinarias propias. Es un plato obligado en los restaurantes chinos conocidos en estos dos países como *chifas*. ¿Cómo se desarrollaron los procesos históricos y semióticos de comunicación intercultural entre chinos, peruanos y ecuatorianos? Sin el conocimiento de esos procesos históricos no podríamos comprender la aparición del *chaulafán*.

Los culíes chinos comenzaron a llegar a Perú en 1849 y hoy se estima en cerca de 600.000 los descendientes de primera y segunda generación en ese país. “Como otras comunidades chinas, en Ecuador empezaron a llegar a comienzos del siglo XIX, impulsadas por las guerras de opio, y otras condiciones difíciles en China” (Ellis, 2009: 105). Los primeros doscientos habrían llegado a la provincia ecuatoriana de Guayas provenientes de Lima. Hoy se estima que en Ecuador viven cerca de 50.000 personas de origen chino.

Es fácil imaginar que los contactos entre ecuatorianos y chinos fueron extremadamente difíciles, pues las fronteras eran casi infranqueables: las distancias lingüísticas entre la(s) lengua(s) de los chinos y el español eran enormes, si se las compara con las distancias entre este y las lenguas latinas (italiano, portugués, francés, etc.) e incluso con lenguas como el inglés. Si bien los chinos inicialmente llegaron a los dos países mencionados como trabajadores del campo y en una relación de neo-esclavitud, lo que implicaba una reclusión y aislamiento casi absolutos, no es sino su desplazamiento hacia las ciudades lo que efectivamente genera los primeros contactos. Según la Sociedad de Beneficencia de la Colonia China del Ecuador, a su llegada los chinos “se asentaron en la Costa, principalmente en Quevedo, donde se dedicaron a tareas agrícolas, para luego trasladarse a Guayaquil en donde comenzarían a establecer negocios en el centro de la urbe” (Bernal Pesántez, 2015: 20).

En 1889 el presidente de Ecuador, Antonio Flores Jijón, prohibió la entrada de ciudadanos chinos a Ecuador, y en Perú nuevas importaciones de culíes se prohibieron en 1874, gracias al Tratado de Tien Tsin (Jancsó, 2015: 1). Estas acciones promovieron su desplazamiento hacia los pueblos y ciudades, donde se convirtieron rápidamente en comerciantes y en dueños de restaurantes¹⁶. En

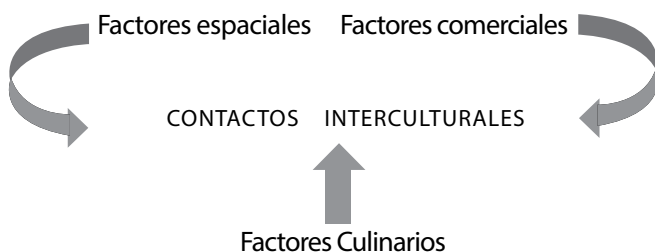
de arroz con pollo. Generalmente se agrega tocino, cebolla, ajo, pimientos, arvejas, zanahorias, huevos revueltos, pasas, especias y hierbas.

16 “Además de administrar fumadores de opio, casas de juego y dirigir grandes casas comerciales y teatros, los miembros de la colonia trabajaban como comerciantes, carniceros, zapateros, panaderos, cocineros, sirvientes domésticos, barrenderos, yerbateros, abrieron

este proceso los factores lingüísticos serían al inicio marginales, pues para los ecuatorianos y peruanos el aprendizaje de la lengua hablada por los chinos sería de poco interés, al no tratarse entonces de una lengua de prestigio, tal como lo eran el inglés y el francés. De este modo, las condiciones de comunicación exolingüística condujeron a la construcción progresiva de otros universos semióticos –culinarios, comerciales, etc.– donde la interacción tuviese cauces más favorables.

Por otra parte, los chinos se vieron sometidos a un aislamiento generalizado que se originaba desde dos direcciones distintas. Por un lado, los orientales se replegaban sobre sus propias costumbres y sobre la autoprotección grupal; y, por el otro, los ecuatorianos y peruanos, quienes subestimaban y discriminaban¹⁷ a los chinos, no buscaban interactuar con ellos.

Finalmente, por encima de las fronteras lingüísticas son tres los factores que iniciaron los contactos entre chinos y ecuatorianos y peruanos: espacial, comercial y culinario:



En 1874, durante la segunda presidencia de Gabriel García Moreno, el hacendado Vicente Piedrahita trajo a Ecuador un grupo de culíes que parecen haberse dispersado rápidamente, pues según el historiador Destruge (1917)

pequeños negocios, como talleres artesanales, tiendas, pequeños restaurantes, etc. (Corilla Melchor 185)" (en Jancsó, 2015: 3).

17 Una muestra de la discriminación brutal es el siguiente párrafo del intelectual peruano Clemente Palma, quien en 1987, en su tesis de bachiller afirmaba sobre los chinos: "... una de las razas más viejas y más inútiles..., es débil como una tribu infantil..., incapaz de todo esfuerzo, incapaz de toda iniciativa y de toda actividad. ... se hunde en la monotonía de una existencia patriarcal, vagando en la tranquilidad de los extravagantes ensueños del opio... Los chinos, repito, no representan ningún principio activo de vida, nada útil, nada práctico, no constituyen una fuerza. Como nuestra raza india, la raza china es una entidad silenciosa y pasiva en la Historia." Y más tarde añade: "De allí que la raza china, no renovada en tantos siglos, sea una sangre impura, enferma. El chino lleva en sus venas los gérmenes de repugnantes enfermedades que prueban lo que digo: esas enfermedades son la tisis, la lepra y la elefantiasis, enfermedades que, como es sabido, son hijas de los vicios de sangre y de la debilidad y de la degeneración de razas (en Jancsó, 2015: 4).

“ponían fondas en Guayaquil y llegaron a monopolizar el negocio del *bité apanao*, del *aló* con huevo *flito*, etc.” (en Bernal Pesántez, 2015: 20). Desde entonces, el factor culinario pasó a tener una posición relevante en los primeros contactos que luego, progresivamente, dieron paso a tránsitos que conducirían a la creación de productos interculturales como el *chaulafán*. En efecto, es con la creación de restaurantes chinos, conocidos en Ecuador y en Perú como *chifas*, que comienzan y se desarrollan los contactos culinarios, y estos, en el marco de dos culturas totalmente diferentes, operan como límites, es decir son espacios culturales de mayor permeabilidad que los espacios lingüísticos. Para Bernal Pesántez, “los platos que se sirven en los *chifas* son una mezcla de cocina cantonesa y sabores ecuatorianos, ya que los sabores de los platos originales han tenido que adaptarse al paladar ecuatoriano” (2015: 46).

Sin pretender atribuir a los factores culinarios la exclusividad en el origen de los contactos entre chinos, peruanos y ecuatorianos, ciertamente creemos que ellos cumplieron, junto a los factores espaciales y comerciales, un rol de enorme peso en el inicio de una efectiva comunicación intercultural, en la construcción de espacios de interidad. Estas comunidades culturales, caracterizadas tanto en lo social como en lo cultural por estructuras semióticas densas, muy poco porosas, por barreras fronterizas más que límites, encontraron espacios culturales comunes en sus sistemas culinarios y, de este modo, iniciaron tránsitos y, de allí, interacciones: el arroz frito se adornó de los vegetales y de las proteínas que los peruanos y ecuatorianos tenían como parte de su sistema culinario. A riesgo de sobre simplificar este proceso de comunicación intercultural, un proceso que por su naturaleza es muy complejo, podría decirse que esos contactos, tránsitos e interacciones crearon nuevos espacios interculturales que, a su vez, facilitaron otros procesos que llevarían a relaciones matrimoniales, sobre todo en las segundas generaciones. Sin embargo, para las primeras generaciones la comunicación intercultural sigue siendo muy difícil y se limita a relaciones básicas con los clientes y empleados, en particular porque tales generaciones hablan un español elemental y no lo escriben (Bernal Pesántez, 2015).

6. Límites, fronteras y tensividad

La tensión es un componente esencial para la Teoría de los Contactos¹⁸ y también para la Psicología Social. En una situación de pre-contactos culturales la tensión se sitúa en las diferencias/semelanzas entre identidad y alteridad, con poco o ningún espacio de interidad; o, en una relación trilateral, entre culturas A,

¹⁸ Para un panorama general de la Teoría de los Contactos, inicialmente expuesta por Allport (1954), ver Everett (2013).

B y C, que también podría representarse como la cultura del *Nosotros*, de *Ustedes* y de *Ellos*, donde los dos últimos corresponden al *Alter* y al *Alius*. Esa tensión pre-contacto puede, en un primer momento, intensificarse al realizarse los primeros acercamientos, y, según su tipo particular, puede atenuarse, disiparse o intensificarse. Así, por ejemplo, un contacto inicial de naturaleza compra-venta comercial podría atenuar tensiones, mientras que uno de naturaleza competitiva, como en el caso de una justa deportiva, podría aumentarlas. Para Gunz la Teoría de Contactos implica “the notion that contact between members two groups tends to reduce tensions between them, particularly when it occurs under certain types of circumstances (2007: 3).

La tensión semiótica es una categoría que se proyecta sobre lo temporal y se define como la relación entre duratividad y terminatividad (Greimas y Courtés, 1979):



Los contactos limítrofes y fronterizos entre contenidos diferentes generan una tensión semiótica que será menos intensa en los primeros y más intensa en los segundos. Si bien para la Física la tensión implica la acción de fuerzas opuestas, en el caso de las relaciones interculturales la tensión semiótica implica la co-presencia de variables que, al menos inicialmente, son incongruentes o incompatibles. La reiteración de contactos, el inicio de tránsitos, con espacios semióticos nuevos, generarán productos novedosos o convivencia entre lo diferente y lo semejante. La tensividad nos explica los movimientos que actores de culturas diferentes realizan para favorecer reconocimientos, acercamientos o distanciamientos, integraciones u oposiciones.

En la tensión semiótica intervienen factores de orden tecnológico (mayor o menor acceso a medios de difusión¹⁹), de orden social (novedad, prestigio, prejuicios, etc.) y de orden cultural (símbolos, ritos, mitos), los cuales determinan en buena parte qué tipo de relación intercultural se desarrollará (conflicto, integración, complementariedad). Ahora bien, la irrupción de

19 Aunque no vamos a tratar aquí el tema de los medios en la comunicación intercultural, es importante indicar algunos factores de mediación, entre ellos los señalados por Lüsebrink (1998), quien identifica tres tipos de mediadores: a) las instituciones y las figuras intermediarias socio-culturales; b) formas de comunicación mediatizadas; c) la dimensión medial y procesual. En efecto, como dice Mousa, “De nos jours, les médias et les moyens de communication raccourcissent la distance entre soi et l’autre. Ces moyens nous donnent accès à une altérité indispensable pour connaître l’autre dans sa singularité et ses particularismes culturels” (2012: 93). Rodrigo, al referirse a la “comunicación intercultural mediada”, señala que “los medios de comunicación establecen un horizonte espacial cognitivo y emotivo por el que se establecen unas fronteras que marcan los límites entre el ‘nosotros’ y el ‘ellos’” (2012: 85).

factores culturales externos a una cultura puede provocar desequilibrios en sus estructuras de funcionamiento y afectar la estabilidad o el equilibrio móvil en el que tales estructuras operan. Sin embargo, las estructuras culturales, como las estructuras biológicas y sociales, tienen, en mayor o menor grado, la capacidad de recuperación frente a una perturbación externa, lo que les permite reconstruir/restablecer sus equilibrios previos o encontrar nuevos. Es lo que llamamos la **resiliencia cultural**. Un ejemplo de ello es la respuesta que algunas comunidades de esclavos traídos a América Latina desarrollaron frente a la imposición de figuras divinas católicas que, en un implacable proceso de aculturación, la iglesia conquistadora y colonizadora presentaba como la “verdadera” religión que debía sustituir a las “falsas” creencias de los dominados. Gracias a esas estrategias de resistencia y resiliencia, muchas comunidades de esclavos siguieron rindiendo culto a sus antiguas divinidades ocultándolas bajo la apariencia de las nuevas. Más aún, esas prácticas antiguas han resurgido y reconstruido sus características propias²⁰.

7. Lo intercultural como proceso constitutivo de lo cultural

Si bien es posible imaginar la inexistencia de procesos interculturales en tiempo remotos, donde los contactos e interacciones entre grupos étnicos no existían, hoy sabemos que lo intercultural, es decir el diálogo entre culturas, es parte constitutiva de ellas. A pesar de que hoy se acepta que los seres humanos tuvieron un origen africano único²¹, hace unos 50.000 años los procesos evolutivos generaron la dispersión de esos grupos creando espacios, culturas y desarrollos diferentes. No será sino en el Paleolítico Superior, entre 40.000 a 10.000 años antes de Cristo, cuando comienzan los contactos inter grupales, en particular motivados por actividades propias del comercio y la guerra. Es posible pensar que hasta entonces los grupos humanos permanecieron aislados e ignorantes unos de otros, con la consecuente carencia de contactos e interacciones de naturaleza intercultural. Pero a partir de esos primeros contactos comerciales y bélicos los procesos de diálogo intercultural no se han detenido, y ello hace que se pueda afirmar que tal diálogo es una parte constitutiva de las culturas.

Con el advenimiento de las tecnologías de comunicación y difusión, los contactos entre culturas diferentes se han multiplicado exponencialmente, y tiempo y espacio, entendidos como fenómenos culturales, se han constreñido enormemente. De esa extensión y profundización de los contactos, tránsitos

20 Ver al respecto el trabajo de Fernández Cano (2005).

21 Sobre este tema ver Owen (2007).

e interacciones entre sistemas culturales surge, necesariamente, una nueva definición del concepto de cultura, una definición en la cual se le concibe como una jerarquía de sistemas significantes (Lotman), donde los dispositivos de intertextualidad y transtextualidad²² son ineludibles. Al concebir la naturaleza de las culturas contemporáneas como necesariamente interculturales es posible también reformular la concepción que hasta hoy teníamos de las relaciones sociales, de modo que estas puedan verse y analizarse como caleidoscopios, como conjuntos diversos y móviles, en procesos constantes de tensiones semióticas más o menos frágiles/intensos, de equilibrios y re-equilibrios, de mayor o menor duración.

Si aceptamos las definiciones anteriores, estaremos obligados a dejar atrás las definiciones de cultura como sistemas acabados y cerrados de valores, creencias y costumbres; o como sistemas puros, inmutables, dentro de los cuales nacemos, crecemos y morimos; o, finalmente, como condicionamientos determinantes en nuestra percepción del mundo y de las acciones que en él cumplimos. Tales concepciones no solo limitan la percepción y el análisis de la dinamicidad y del diálogo entre las culturas sino que además conciben a los actores sociales como pasivos.

Conclusiones

Tal como han demostrado Eco y Lotman, cultura y comunicación son dos procesos inseparables, la primera se constituye en la segunda y la segunda dota de existencia a la primera. La dinamicidad de sus sistemas, códigos y estructuras hace que una y otra se enriquezcan constantemente. En consecuencia, en su definición propia los procesos interculturales son intrínsecamente procesos de comunicación, cuya estructura íntima remite siempre a mecanismos de significación. La elucidación de esos mecanismos y dispositivos semióticos facilitará el análisis y comprensión de la comunicación intercultural en la cual se realiza la interculturalidad.

Como hemos sugerido, para aproximarnos a los procesos de comunicación intercultural es de una gran utilidad desarrollar los conceptos de límite, frontera e intersección. Ellos nos permiten construir modelos de inteligibilidad de los dinámicos tránsitos entre culturas, de sus contactos e interacciones.

Por otra parte, para romper las rigideces de los modelos dicotómicos que

22 Según Genette (1989) la transtextualidad se define como todo lo que pone a un texto en relación, bien manifiesta o secreta, con otros textos. El autor establece cinco tipos de relaciones transtextuales: intratextualidad, paratextualidad, metatextualidad, architextualidad, hipertextualidad e intratextualidad.

crean una suerte de camisa de fuerza en las relaciones entre identidades y alteridades, proponemos adoptar el concepto de interidad, el cual privilegia las condiciones, las situacionales reales e históricas de las interacciones sociales, elementos claves para comprender el funcionamiento de los procesos propios de la interculturalidad.

La Semiótica de la Cultura nos ofrece una teoría, conceptos y metodologías para abordar el análisis de los contactos interculturales y de las interacciones que desde allí se desarrollan. Como hemos dicho, la comunicación intercultural y la interculturalidad misma son procesos de naturaleza semiótica, pues en ellos se realizan construcciones de sentido que se generan en la utilización de sistemas, códigos y estructuras de significación, los cuales, en contextos específicos – situacionales, históricos, sociales, etc. – generan sentidos particulares.

Conocer los procesos particulares de los **contactos y tránsitos** entre culturas viabilizaría el desarrollo de políticas públicas que contribuyan a difundir, preservar y fortalecer las culturas diferentes pues, finalmente, es solo en la diversidad donde las identidades y pertenencias particulares se realizan.

Referencias

- Assises de l'interculturalité (2010). Rapport remis à Joëlle Milquet, Vice-Première Ministre, Ministre de l'Emploi et de l'Égalité des Chances. Bruselas, Bélgica.
- Association Pax Christi Wallonie-Bruxelles (2012). L'interculturalité au quotidien : témoignages d'expériences de citoyens. Disponible en: <http://paxchristiwb.be/files/files/2012-analyse-l-interculturalite-au-quotidien-temoignage-d-experiences-de-citoyens.pdf>. Consultado el 30/08/2016.
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge/Reading, MA: Addison-Wesley.
- Bélanger, Anouk et Harvey, Pierre-Léonard (Edit.). (2007). Cahiers de l'action culturelle Animation culturelle et interculturalité. No. 5.
- Bernal Pesánte, Tamara (2015). *Adaptación cultural de la comunidad china en la ciudad de Cuenca desde el 2000 al 2013*. Tesis de grado. Cuenca: universidad del Azuay.
- Carignan, Nicole (2007). Quelques idées autour de la communication interculturelle. *Cahiers de l'action culturelle. Animation culturelle et interculturalité*. Vol. 5 No. 1.
- CEMÉA (2009). *L'interculturel, enjeu de politique éducative*. Disponible en: <http://www.cemea.asso.fr/IMG/pdf/Interculturel.pdf>. Consultado el 30/08/2016.
- CINFO - Centre d'information, de conseil et de formation pour les professions de la coopération internationale (2007). *Communication interculturelle I*. Bienne, Suiza. Disponible en: <http://www.cinfo.ch>. Consultado el 17/08/2016.
- Chung-Chi Yu (2005). Between "Homeworld" and "Alienworld": Waldenfels on Interculturality. *Philosophy, Culture, and Traditions*. Vol. 3.
- Ciprut, Marie-Andrée (2001). De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration. Disponible en: http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_INT60_Ciprut.pdf. Consultado el 30/08/2016.
- Dakhia, A. y Khadraoui, S. (2005). Sémiologie de l'interculturel: des signes de l'altérité. *Actes du 1er Colloque International sur « la Sémiotique, la Didactique et la Communication*. 02-04 mai 2005.

Recuperado de: <http://www.univ-medea.dz/Lab/LDLT/archive/colloque1/p89.pdf>.

Dassetto, Felice (2009). Interculturalité en clair. Question en marge des «Assises de l'Interculturalité». Disponible en: <https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/espo/documents/Interculturalisme.pdf>. Consultado el 30/08/2016.

Deely, John (1990). *Basics of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dahl, Ø. (2005). La dynamique de la communication interculturelle. *Cahiers du Rifal*. V. 25: 29-40.

Demorgon, Jacques (2015). Soucis du monde en devenirs dans la langue-culture française. Antagonismes et synergies. Disponible en: <http://gerflint.fr/Base/Monde1/Demorgon.pdf>. Consultado el 18/08/2016.

Ellis, Robert Evan (2009). El Impacto de China en Ecuador y América Latina. En Jaramillo, G. (Comp.), *Relaciones Internacionales: los Nuevos Horizontes*.

Dinvaut, Annemarie. *La didactique plurilingue des langues : obstacles et propositions*. Tesis Doctoral. Lyon: Université Lumière Lyon II.

Everett, Jim A. C. (2013). Intergroup Contact Theory: Past, Present, and Future. *The Inquisitive Mind*, 2, 17. Disponible en: <http://www.in-mind.org/article/intergroup-contact-theory-past-present-and-future>. Consultado el 13/07/2016.

Finol, José Enrique (2015). *La Corpófera. Antropo-Semiótica de las cartografías del cuerpo*. Quito: CIESPAL.

Fernández Cano, Jesús (2005). Entre Oya y santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la santería. *Gazeta de Antropología*, No. 21. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7188>. Consultado el 04/08/2016. Consultado el 18/08/2016.

García Barrera, Mabel y Mora Seguel, Selva (1996). El discurso político en el ámbito de la comunicación intercultural. *Lengua y Literatura Mapuche* 7: 139-149. Disponible en <http://publicacionescienciassociales.ufo.cl/index.php/indoamericana/article/viewFile/409/350>. Consultado el 24/08/2016.

Genette, Gérard (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.

Jancsó, Katalin (2015). La inmigración china en el Perú y la asianófila Dora Mayer. *Americana e-Journal of American Studies in Hungary*. Vol. xi, 1: 1-9. Disponible en: <http://americanajournal.hu/vol11no1/jancso>. Consultado el 18/07/2016.

Kech, Amandine (2012). L'interculturalité au quotidien : témoignages d'expériences de citoyens. Journée de lancement du projet Jorsala. Disponible en: <http://paxchristiwb.be/files/files/2012-analyse-l-interculturalite-au-quotidien-temoignage-d-experiences-de-citoyens.pdf>. Consultado el 04/08/2016.

Liboy, Malanga-Georges (2014). Comment favoriser la communication école-familles en Alberta? Des solutions proposées par les parents immigrants. *Comparative and International Education/Éducation Comparée et Internationale*. Vol. 43, 2. Disponible en <http://ir.lib.uwo.ca/cie-eci/vol43/iss2/2>. Consultado el 17/08/2016.

Lüsebrink, Hans-Jürgen (1998). Les concepts de "Culture" et d'"Interculturalité". Approches de définitions et enjeux pour la recherche en communication interculturelle. *Bulletin* no 30. Disponible en: <http://www.unifr.ch/ipg/aric/assets/files/ARICBulletin/1998No30/06LusebrinkHJ.pdf>. Consultado el 17/08/2016.

La Torre Silva, Ricardo (1992). La inmigración china en el Perú (1850-1890). *Boletín de la Sociedad Peruana de Medicina Interna* Vol. 5 N° 3. Disponible en <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/spmi/v05n3/inmigraci%C3%B3n.htm>. Consultado el 05/07/2016.

Leone, M. (2015). *Signatim. Profili di semiotica della cultura*. Ariccia, Italia: Aracne/Lexia.

Lotman, I. M. (1996 [1984]). *La semiosfera*. Trad. Desiderio Navarro. Valencia, España: Frónesis.

Mousa, Ahmad (2012). Acquérir une compétence interculturelle en classe de langue, entre objectifs visés, méthodes adoptées et difficultés rencontrées. Le cas spécifique de l'apprenant

jordanien. Tesis de Doctorado. Universidad de Lorraine. Disponible en: ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr. Consultada el 17/08/2016.

Owen, James (2007). Modern Humans Came Out of Africa, "Definitive" Study Says. *National Geographics*. Disponible en <http://news.nationalgeographic.com/news/2007/07/070718-african-origin.html>. Consultado el 04/08/2016.

Parent, Roger. et al. (2012). Applied Cultural Semiotics and Intercultural Training. *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*. La Coruña (Spain): Universidade da Coruña, ISBN: 978-84-9749-522-6: 2073-2082.

Parent, Roger y Torop, Peeter (2012). La sémiotique postmoderne dans la pédagogie et la recherche interculturelles. *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, n° 45-46: 353-379. Disponible en: <http://www.erudit.org/revue/ijcs/2012/v/n45-46/1009910ar.html?vue=resume>. Consultado el 17/08/2016.

RECI (2009). Point de vue sur... l'interculturalité comme enjeu d'intégration et/ou de prévention des discriminations. Disponible en: http://reseau-reci.org/wp-content/uploads/2013/06/Point_de_vue_sur_interculturalite_2009.pdf. Consultado el 30/08/2016.

Rehaag, Irmgard (2006). Reflexiones en torno a la interculturalidad. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, No. 2. Disponible en <http://www.uv.mx/cpue/num2/critica/RehaagReflexionesInterculturalidad.htm#>. Consultado el 17/08/2016.

Revista *Migrance* (2002). *Spagne, pays de migration*. No. 21. Disponible en: <http://www.generiques.org/migrance/>. Consultada el 30/08/2016.

Rizo García, M. y Romeu Aldaya, V. (2009). Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica. *deSignis* vol. 13: 47-54.

Rodrigo, Miquel (1997). Éléments pour une communication interculturelle. *Afers Internacionals*, No. 36: 129-139. Disponible en www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB. Consultado el 24/08/2016.

Rodrigo, Miquel (2012). La comunicación intercultural. Barcelona: Anthropos.

Rossi-Landi, Ferruccio (1968). *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano: Bompiani.

Schoeffel, Véronique y Thompson, Phyllis (2007). *Communication interculturelle I*. Bienne: Centre d'information, de conseil et de formation Professions de la coopération internationale. Disponible en: [Communication_interculturelle_1.pdf](#). Consultado el 04/08/2016.

Sonesson, G. (2012). Between homeworld and alienworld : a primer of cultural semiotics. In E. W. B. Hess-Lüttich (Ed.), *Sign Culture = Zeichen Kultur*: 315-328). Verlag Königshausen & Neumann.

Sonesson, G. (2014). Translation as a doublé act of communication: a perspective from the semiotics of culture. En Wang, Y. y Ji, Haihong (Ed.), *Our world: a Kaleidoscopic Semiotic Network. Proceedings of the 11th. World Congress of yhe IASS/AIS*: 83-101. Nanjing: Nanjing Normal University.

Trujillo Sáez, Fernando (2002). Towards interculturaliity through language teaching: argumentative discourse. *CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, No. 25: 103-119.

Sobre el autor

José Enrique Finol es Doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia, 1980), con postdoctorado en Semiótica y Antropología (Universidad de Indiana, EUA). Autor de seis libros y de más de cien publicaciones arbitradas. Fue investigador, docente y decano en la Universidad del Zulia, Venezuela (1973-2014), fundador de la revista *Opción* y del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas. Ha sido Presidente de la Federación Latinoamericana de Semiótica. Recibió un Doctorado *Honoris Causa* en 2009. En Ecuador fue investigador Prometeo. Actualmente es Vicepresidente de la Asociación Internacional de Semiótica y Delegado del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en el CORDICOM. Correo: joseenriquefinol@gmail.com Web: www.joseenriquefinol.co