

Diálogo y Comunidad: Acercamientos y Retos en Torno a la Comunicación Intercultural

Vivian ROMEU ALDAYA
Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo explorar la relación entre la comunicación intercultural y los procesos de construcción de comunidad. El punto de partida es una reflexión en torno a los conceptos de diálogo e interculturalidad que nos permitirá plantear desde el punto de vista conceptual las condiciones necesarias para la construcción de comunidad en la comunicación intercultural; de la misma manera, abordaremos también los retos a los que se enfrenta el quehacer comunicativo intercultural desde el enfoque dialógico que proponemos. Durante el desarrollo del trabajo pretendemos responder la pregunta ¿de qué manera puede la comunicación intercultural proponerse como vía para la construcción de comunidad a través del diálogo intercultural? Para responderla, nos basamos en la reflexión hermenéutica del diálogo como comprensión que hacen filósofos como Gadamer, Ricoeur, Bakhtin, Buber y Levinas.

Palabras Clave: Diálogo, comunidad, interculturalidad, comunicación intercultural

Abstract: This paper aims to explore the relationship between intercultural communication and the processes of building community. The starting point is a reflection on the concepts of dialogue and intercultural relations that will allow us to raise, from a conceptual point of view, the conditions necessary for building community in intercultural communication; in the same way, we will also discuss the challenges facing the intercultural communicative work from the dialogical approach, that we are proposing. During the development of this work we intend to answer the question: how can intercultural communication be proposed as a way to build community through intercultural dialogue? To answer, we assume the hermeneutic reflection of dialogue as understanding made by philosophers such as Gadamer, Ricoeur, Bakhtin, Buber and Levinas.

Keywords: Dialogue, community, interculturality, intercultural communication

1. Comunicación Intercultural y Diferencia, Introducción a un Problema Epistémico

Los estudios en comunicación intercultural hasta el momento han buscado centrar su atención en la reducción de los riesgos del conflicto provocado por las diferencias culturales, lo que aunado a la pérdida del estado como un referente político nacional (Rodrigo Alsina, 1999), ha hecho que la comunicación intercultural focalice su atención hacia los temas urgentes de las sociedades actuales como la migración nacional e internacional, el multiculturalismo histórico de algunas naciones, la reivindicación de los grupos étnicos marginados y el replanteamiento

de las identidades culturales, por sólo citar algunos.

Asunción-Lande (1986) plantea que la comunicación intercultural puede ayudar a crear una atmósfera que promueva la cooperación y el entendimiento de las diferentes culturas (p. 179), lo que implica en los hechos que la tarea de la comunicación intercultural además de la consabida explicación y explicitación del impacto de la cultura en la comunicación, es la de intervenir en los procesos comunicativos que violentan esa atmósfera de cooperación y entendimiento a la que hace referencia la autora, enfocándose en la forma de hacer eficaz interculturalmente un encuentro comunicativo por medio del desarrollo de habilidades y destrezas interculturales.

Sin embargo, si bien este desarrollo de habilidades y destrezas interculturales permite reducir el posible nivel tensional de conflictos entre hablantes con diferentes matrices culturales, esto sólo puede ser posible si se condiciona el desarrollo de dichas habilidades y destrezas a su inserción en un proceso de transformación de la concepción del mundo de los sujetos y los grupos en otros órdenes de la vida social y cultural, como el orden educativo, jurídico y político, por ejemplo.

Y es que la comunicación intercultural comporta variables de muy compleja operacionalización como son: el lenguaje, donde entran tanto los códigos verbales (idioma) como los no verbales; el patrón de pensamiento (Sarbaugh, 1979) que da cuenta de la forma en que analizamos la información proveniente de la realidad; y la concepción de la vida y del mundo de los sujetos, que en tanto funcionan como concepciones cognitivas de carácter interpretativo tienen un papel fundamental en la configuración de las relaciones culturales mismas, pero también en la configuración de las relaciones sociales e interpersonales en general. En ese sentido, conceptos como los de la cultura entendida esta desde una perspectiva simbólica-antropológica, o el de identidad cultural adscrito a ella, resultan estrechos para abordar los conflictos. Veamos por qué.

La perspectiva simbólica-antropológica de la cultura la entiende como conglomerado macro de sentidos culturales que demarcan simbólica y hasta geográficamente zonas de identidad claramente territorializadas. Este concepto de cultura aparece asociado al concepto de identidad cultural y al concepto de etnicidad por lo que no es difícil colegir que los temas que la investigación en comunicación intercultural trata a partir de ella son, por una parte, los conflictos culturales derivados de los procesos migratorios y los procesos de adaptación de los migrantes; y por la otra, los conflictos interculturales provocados por una persistente situación multicultural, como lo es el caso específico de las naciones multiculturales.

En México, por ejemplo, según información obtenida de la página web de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC), el desarrollo de grupos de trabajo e investigación en comunicación intercultural hacen eco de estas temáticas, enfocándose básicamente en la relación cultura-identidad, con alguna aplicación en medios, sin problematizarla en su dimensión más micro, donde lo sociocultural, y no la cultura como instancia heterogénea, se instala como lugar de despliegue de los diferentes universos de sentido o modos de significación e interlocución (Grimson, 2004, p. 41) propios de un grupo social y no necesariamente étnico. Aquí el concepto de cultura se problematiza en términos de su relación con lo social desde donde se delimita como campo o parcela de la producción de sentidos al interior de una misma red sociocultural (Bourdieu, 1990). Ejemplos de conflictos generados al interior de lo social son aquellos relacionados con el conflicto de género, el conflicto religioso,

el de clases, el urbano-rural, el racismo, etc. (Pech, Rizo & Romeu, 2008).

Como se puede observar, a diferencia del enfoque simbólico-antropológico de la cultura, el enfoque sociocultural desterritorializa la diferencia y la resume en el ámbito de lo histórico-social, donde resulta muy vinculado a los procesos de construcción de creencias, imaginarios e identidades intersubjetivas. Sin embargo, en ambos casos a pesar de ello el tejido analítico de la comunicación intercultural pasa por entender la diferencia cultural como un factor de obstaculización de las relaciones interhumanas, en tanto se percibe como una relación de conflicto. La propuesta que aquí traemos busca posicionarse justamente en el lado contrario.

2. Sobre la Interculturalidad y la Comunicación Intercultural

Si bien la comunicación intercultural surge como preocupación académica a partir de los años 60's, dicha preocupación nace vinculada a la necesidad de hacer eficiente la comunicación entre sujetos de matrices culturales distintas. El matiz de capacitación que adquiere la comunicación intercultural a partir de esta exigencia prístina hace que el desarrollo de habilidades en el campo intercultural se circunscriba a la esfera de la gestión empresarial tanto pública como privada. Así, en nuestra opinión, el objetivo práctico de la comunicación intercultural se va definiendo en torno a la reducción (o más bien, al intento de reducción) de las fallas en la comunicación entre sujetos mediante el desarrollo de habilidades comunicativas de tipo intercultural, aunque en la práctica se dificulte evaluar el éxito de estos intentos. En su lugar, la comunicación intercultural se ha enfocado en dar cuenta de los factores que inciden en los conflictos comunicativos interculturales, con lo que el objetivo práctico antes mencionado queda reducido a cero.

En nuestra opinión, tal carencia de propósito se debe a la ausencia de una reflexión seria sobre la relación entre comunicación intercultural e interculturalidad. Muchos creen que entre ambas existe una relación simbiótica, de total interdependencia; otros suelen confundir lo intercultural con lo multi o lo pluricultural, lo que trae un problema mayor: la existencia posible de una comunicación para ambos términos. Para nosotros, en cambio, el propio matiz dialógico de lo intercultural en tanto el "inter" fundamenta la relación imbricada, trenzada y necesariamente híbrida entre culturas y sujetos hace de la comunicación intercultural no sólo la única comunicación posible, sino también la única manera de comprender la interculturalidad.

Aunque en otros trabajos ya nos hemos referido a esta distinción (nos referimos a los textos "Diálogo y comunicación intercultural. Pretextos para reflexionar sobre la relación sujeto-sujeto en la comunicación humana", en revista *Comunicación y medios*, Universidad de Chile y "Diálogo y sujeto. Apuntes para una discusión sobre la ontología y teleología de la comunicación humana", en Marta Rizo (Ed.) *Filosofía y Comunicación*, por estar estos trabajos actualmente en prensa), en los subapartados siguientes esbozaremos algunas ideas que pueden fundamentar lo anterior.

3. Diálogo y Diferencia: El Principio del Todo

La relación entre diálogo y diferencia parte de la hermenéutica gadameriana, específicamente de su noción de diálogo como comprensión del Ser. Según Gadamer (2004), comprender es

ofrecer sentidos sobre el mundo a través de una especie de co-implicación entre mundo, sujeto y lenguaje. La comprensión es para este filósofo una suerte de proyección de la existencia del Ser en el mundo mediante la cual éste cobra existencia, y sentido justamente a partir del diálogo del Ser con su Sí Mismo. El diálogo se convierte así en lo "aún no dicho", es decir, en fuente de sentido inexplorada.

Esta conceptualización del diálogo apela a un concepto de comprensión creativo ("*cuando se comprende, se comprende siempre de modo diferente*", Gadamer, 2004, pp. 366-367), lo que hace que siempre podamos acceder al Sí Mismo desde lugares distintos, aún y cuando la condición histórica de nuestra existencia limite efectivamente dicho acceso. En ese sentido, si bien la experiencia de comprensión como diálogo se presenta desde la condición histórica y transitoria del Ser, por esa misma razón el Ser accede a un universo de sentido cuya verdad es transitoria también, es decir, parcializada, provisional. Por ello, la comprensión de sí y del otro es un modo de existencia del Ser que está enmarcado al mismo tiempo por el sentido apertural del diálogo y por su carácter limitado ante la historia.

Como se puede apreciar desde el enfoque hermenéutico de Gadamer, la comprensión del Ser mediante el diálogo posibilita su transformación en tanto afecta directamente su existencia (la dota de nuevas posibilidades) en su relación con otros seres y otras culturas por lo que podemos afirmar que no hay diálogo fuera de esta diferencia esencial.

Desde esta perspectiva sólo puede haber diálogo, como dijera el autor, con lo no explorado, lo desconocido y diferente, y el horizonte de la otredad precisamente se define como todo eso; en consecuencia percibir al Otro como diferente implica en términos de Gadamer la condición necesaria para el diálogo, lo que nos permite concluir que la comprensión del Otro es siempre comprensión del Sí Mismo.

Lo que subyace a nuestro modo de ver en esta conclusión es el hecho de que comprender al Otro es necesariamente dar cuenta de él desde un horizonte de sentido donde el Yo se comprende, o sea, donde se comprende como Ser desde su lugar en la historia y en el lenguaje, que es de alguna manera el lugar que ocupa ante y entre los otros. Pero para Gadamer dicha co-implicación se da en términos de integración (para Vattimo, 1990, por ejemplo, se da como ruptura, como lucha con la tradición) por lo que la experiencia del Ser en la comprensión si bien es una experiencia circunscrita a la historia y al lenguaje, y por ende al sentido, resulta ser una experiencia de reunión entre el Ser y la historia.

Esta idea de reunión, intrínsecamente controvertida, aparece además en la filosofía existencialista de Heidegger y de Emmanuel Levinas; el primero afirma que el Otro es el complemento del ser, el rostro perdido que una vez encontrado, aunque distinto y distante, como dijera el segundo (Levinas, 1999) es de alguna manera uno mismo. Para este autor lo esencial humano no es su ser en sí mismo, sino su ser-en-relación-con-el-otro desde la plena responsabilidad por el prójimo (Levinas, 2006, p. 34).

Sobre esta misma línea Paulo Freire (1975, 1993) plantea que es la condición simpatética la que determina el sentido de la horizontalidad del diálogo a través de la relación afectiva y amorosa donde se afirma la intersubjetividad del ser y su reflexividad, es decir, su conciencia del sí, que es al mismo tiempo la conciencia de una memoria histórica común, colectiva.

Como se puede observar, hay en Freire, Heidegger y en Levinas, a pesar de sus distancias, una consideración sobre el diálogo que torna la diferencia punto común, aunque la posibilidad

de comunión con el otro que se esboza en estos planteamientos no da cuenta siempre de la existencia de un proceso racional ni lingüístico. Pero como bien lo señalara Maturana (1995), la existencia humana se teje en lo racional desde lo emocional (pp. 94-95), lo que implica una relación simbiótica entre ambas. No hay ni puede haber interacción humana que no hunda cimientos en lo emotivo por lo que la comprensión del ser no puede darse sólo desde lo racional.

A diferencia de Levinas quien cifra en la ausencia del lenguaje la verdadera posibilidad del despliegue dialógico, Ricoeur (2001), otro de los filósofos que han abordado el problema de la comprensión del ser a través del diálogo, visualiza al diálogo como parte de los procesos de construcción de la subjetividad en tanto condición autorreflexiva que necesariamente invade los predios del sentido, el lenguaje y la comunicación. Esta condición autorreflexiva que también está presente en el legado de Gadamer si bien se halla signada por la historia y el lenguaje, es justo lo que permite a Martin Buber plantear, a mitad de camino entre Levinas y Ricoeur, una posición que logra acercarse al planteamiento freiriano. Veamos.

Buber (1969) considera al diálogo como un modo de relación directa y mutuo a través del cual se confirma el valor único de las personas; el diálogo dice es relación “de involucramiento”, de unión, en la que el Yo participa del Tú sin anularlo ni anularse. En el diálogo no hay dominación, uso o cosificación de la persona (relaciones de desprendimiento) porque es la forma primordial de la experiencia del ser como experiencia participativa, mutua. El yo sólo existe en la relación con el tú. Para el filósofo vienés, como se podrá apreciar, el diálogo es siempre posibilidad de comunicación, porque en la relación empática y solidaria con el otro se siembra el germen de la socialidad comunitaria, de la intersubjetividad y el acuerdo común.

A propósito de ello Bajtín (1986) decía que el ser no podía ser menos que comunicación dialógica, o sea, comunicación en la que es imposible soslayar la voz del otro en tanto es también voz de la historia, de la tradición. Los otros están presentes en el ser porque forman parte de su sí mismo desde una multiplicidad de voces y sentidos desde los que se construye necesariamente (se narra, diría Ricoeur). Sólo mediante el diálogo puede darse la continua construcción de significados que impide el anquilosamiento de los significados fijos, su permanencia en el tiempo y su legitimación como verdad, de lo que concluimos que el diálogo se convierte en un espacio de apertura, movimiento y transformación.

Al decir de Maturana y Varela (1996), la relación dialógica es una relación humana fundante. En ese entendido, como la capacidad de “hablar” es propia de lo biológico en el ser humano y ésta se configura y despliega en relación con el otro, es decir, en la experiencia del diálogo, lo dialógico no sólo es condición de lo comunicativo, sino que se instala como condición misma de lo humano. Es por ello que podemos afirmar que toda filosofía del sujeto que se aparte del sentido de interacción dialógica presente en lo humano cancela la posibilidad de explicar tanto lo humano como lo comunicativo.

En ese sentido, concluimos, el diálogo resulta un proceso que posibilita el impulso de los procesos de construcción de la subjetividad y de aquellos vinculados a la transformación autorreflexiva de los sujetos individuales y sociales, por lo que constituye también procesos comunicativos en los que ocurre intercambio de información significativa desde un horizonte de comprensión. No obstante, es importante recalcar que la comprensión del sí mismo a partir de la comprensión del otro resulta si no imposible, difícil. En nuestra opinión, sólo el despliegue de la voluntad y deseo por parte de los individuos y grupos puede contribuir a ello.

La naturaleza efímera y dinámica de la comprensión como proceso al que deben tender los comportamientos físicos y mentales de los sujetos individuales y grupales, indica que el modo de ser del sí mismo a través del otro no sólo es altamente selectivo, sino que requiere una buena dosis de esfuerzo, autorreflexión y autocrítica; de ahí nuestra propuesta: lo que conduce a comprender al otro no es sólo el camino para su reconocimiento, su tolerancia o su aceptación, sino el sentimiento amoroso que posibilita la escucha profunda, es decir, la escucha del otro a través de la escucha del sí mismo.

En ese sentido, debemos aclarar que entendemos el sentido del amor en términos de solidaridad o caridad, pero no como virtud moral sino como *philia*, es decir, como cuidado del otro y de uno mismo. Esta idea ha sido desarrollada específicamente por Pablo Quintanilla (2001), y desde otras aristas Humberto Maturana (1995) y Paulo Freyre (1993).

4. Diálogo y Comunidad

Como se podrá notar de todo lo anteriormente expuesto, en este trabajo no hablaremos de comunidad en términos de organización social y/o cultural concreta, sino más bien en términos político-sociológicos, es decir, en función de los lazos sobre los cuales se mantiene unida una comunidad.

Partimos de entender entonces a la comunidad como lo que se recrea en lo común, es decir, como aquello donde se comparte algo entre sus miembros en tanto es precisamente en ello donde se refunde el sentido de cohesión y autonomía de la comunidad en cuestión. La comunidad, así entendida entonces resulta un criterio para comprender lo que se une a pesar de la diferencia; de ahí su carácter de organismo social, es decir, de su ser autónomo respecto incluso de los sujetos que la conforman. En ese sentido, la comunidad encuentra la esencia de su naturaleza en el bien común; en la solidaridad y participación antes que en intereses particulares. Comunidad es búsqueda y núcleo alrededor de lo común y no de lo divergente, tal y como refiriera Rousseau.

La comunidad es identidad en la diferencia, no diferencia en y por la identidad. En otras palabras, la comunidad es identidad a pesar de las diferencias porque el interés común prima por encima del individual; de ahí que la cooperación y la equidad (en lugar de la igualdad) sean los elementos definidores de la comunidad.

Como se puede apreciar nuestra postura se halla más cercana al concepto de Ferdinand Tönnies en tanto enmarca a la comunidad como un conjunto organizado por la voluntad natural; su conceptualización del término comunidad a través de un sentido de “vida real” o “vida orgánica”, enlaza la idea, para nosotros sumamente relevante, de que la unión como relación sea el fundamento de la vida en común, es decir, de la vida que se afirma en la relación recíproca (Tönnies, 1947, p. 19) ya que justo eso que el pensador alemán ha llamado vida real, comunidad, en tanto se halla determinada por voluntad natural y no racional de los sujetos que la conforman, posibilita lo que nosotros hemos intentado definir como diálogo en los apartados anteriores.

En ese sentido, podemos hablar de un ligamento no racional en la naturaleza de la unión de la comunidad pues no está sujeta a leyes jurídicas sino más bien al mero interés común, mismo que en nuestra opinión debe entenderse en términos clánicos, familiares, en una palabra:

afectivos. La afectividad de la que se nutre la comunidad garantiza el interés común, por ello el concepto de comunidad se desliga de cualquier intención o procedimiento instrumentalista, racional o estratégico para ceder paso al amor y la solidaridad que es lo que garantiza a nuestro modo de ver la participación real y efectiva de los miembros de una comunidad. La comunidad, en consecuencia, nunca puede ser institución sino organización que se organiza y articula alrededor de lo común.

Como se puede notar, el sentido de comunión que subyace en nuestra reflexión sobre la comunidad se halla estrechamente vinculado al sentido de participación solidaria a lo Freyre (1975), concepto éste que no plantea en ningún caso la ausencia de conflictos internos y dista mucho de construirse en la homogeneidad armoniosa; se trata más bien de un sentido de cooperación amorosa sin que ello presuponga caer en los errores metafísicos que tanto se le critican al propio Tönnies.

En ese sentido, consideramos que la voluntad amorosa o cooperación afectiva que distingue como criterio ontológico a la comunidad se entrena, o sea, se construye; y acaso sea, como creemos, un ideal en los propios términos en que Weber (1964) lo plantea. Consecuentemente, es a esta idea de entrenamiento a la que apelamos cuando nos referimos al diálogo como motor impulsor en la construcción de comunidad.

Sin embargo, a pesar de la profunda naturalidad con que el amor, la escucha y la cooperación se muestran como opciones por excelencia para el despliegue del diálogo en los procesos de construcción de comunidad, somos absolutamente conscientes de sus dificultades en escenarios reales. A continuación, a modo de conclusión, elaboramos algunas reflexiones sobre las dificultades prácticas que entraña la relación diálogo-comunidad con la que creemos evitar el ethos moderno de corte metafísico e idealista que normalmente acompaña a cavilaciones de esta naturaleza.

5. El Desafío de la Presencia del Otro: Retos para la Construcción de Comunidad

Los procesos de individuación del sí mismo ocurren siempre en relación a los procesos de centralización de la experiencia en el yo, que son los que dan lugar a la subjetividad. Como señala Leonardo Polo (1996) en los procesos de construcción de la subjetividad el individuo alterna la construcción del sí mismo con la construcción de su yo mismo en las diferentes etapas de su vida, pues en el tránsito no lineal entre una etapa y otra, y entre un proceso y otro, el reconocimiento de nuestra individualidad no puede darse sin la presencia de los otros seres humanos y las cosas del mundo real.

La dinámica entre el Yo y el Otro, que es también una dinámica esencial de la relación entre el Nosotros y el Ellos, revela una lógica de oposiciones entre culturas y subculturas, pero también al interior de ellas. Cada cultura, dice Lotman, crea sus propios opositores (Lotman, 1994, p. 126), y esto indica que la función de dicha creación, más allá de distinguir e individualizar, sea la de oponer, la de hacer visible la diferencia a pesar de las semejanzas. Así, la lógica de oposición del Nosotros vs Ellos devuelve al Ser a la lógica individualizada de la construcción de su identidad, es decir, al proceso de construcción de su sí mismo y a la afirmación de su sentido de pertenencia más allá del sentido primigenio de existencia.

El Otro es siempre lo que no es el Yo, y el Ellos en consecuencia es lo que está fuera del

endogrupo, del Nosotros, o lo que es lo mismo, del grupo de pertenencia; el Ellos nunca es como los Míos. Al otro se le siente como extraño porque es diferente en un sentido distinto a la diferencia que separa a cada uno de los nuestros. Pero la diferencia del otro no es ontológica, no puede serlo. La diferencia del otro estriba en la diferencia percibida del Otro con respecto al Yo, y ello implica necesariamente una relación diferencial entre la forma del otro y su contenido. ¿Quién es el Otro, se pregunta el Yo? ¿Qué es el Otro para mí y los míos? ¿Es el Otro prójimo o enemigo?

El temor y el des-conocimiento conducen tanto al rechazo del otro como a su represión, por lo que la tarea de la comunicación intercultural debe plantearse como un objetivo social que trasciende, en nuestra opinión, los reducidos marcos de la diferencia cultural. La tarea de la comunicación intercultural debe apuntar en términos teleológicos, al respeto y fomento de las diferencias desde posiciones donde se asuma un sentido de semejanza básico, primigenio. La conciencia de sí que individualiza al ser no puede enfocarse solamente hacia su distinción y aislamiento, pues eso implicaría abandonar el hecho de que también somos semejantes.

Y es que el Ser, ontológicamente hablando, es el todo inconsciente en el que habita la especie, su devenir natural donde no hay conciencia de Sí ni conciencia del Otro porque no hay diferencia ni individualidad: la identidad individual aflora en la experiencia de la separación; de ahí la extrañeza del Ser por lo diverso, por lo ajeno y distinto, sea en términos naturales como culturales.

La concreción real sobre la comprensión del Otro no es por ello posible en todos los casos. La experiencia de la separación que más allá de la experiencia de la relación detona la conciencia de la individualidad hace que la comprensión del Otro se dé necesariamente de forma efímera y cambiante, lo que no sólo revela el peso que el lenguaje y la historia contraen en la gestación y el despliegue de las relaciones humanas en lo social, sino la fragilidad misma del diálogo.

Así entendido, el diálogo pende del despliegue instantáneo y circunstancial de deseo y voluntad para dejar de lado, en alguna medida, las relaciones de poder que nos configuran como individuo y ser social, así como la conciencia de sí que desplegamos. Hacer “visible” la voz del Otro, o sea, ofrecer al Otro la oportunidad de interactuar tal cual es, tiende a facilitar la comprensión del Otro desde su diferencia.

La diferencia del Otro engendra la diversidad del todo; de ahí la necesidad de adquirir conciencia sobre nuestras propias cosmovisiones y comprender que la diferencia del Otro no puede ser ontológica, sino simple y llanamente cultural, por lo que ningún proceso dialógico puede soslayar el hecho de que dicha diferencia se geste en los escenarios sociales donde tienen lugar las desiguales luchas y negociaciones por la legitimación de los sentidos de la vida (González, 1987). Si entendemos la cultura como una malla de significados que organiza la experiencia individual y colectiva y le da sentido a la vida (González, 1987; Bourdieu, 1990; Brislin, 1981; Bodlye, 1994; Geertz, 1987), la información cultural no resulta más que un condicionamiento, una red estructurante a lo Bourdieu que, en principio, debido a que la socialización de individuos y grupos se lleva a cabo justamente en ella, no resulta fácil ni cómodo desestimar, aunque ello no impida en los hechos el despliegue circunstancial del diálogo.

Por ello proponemos entender al diálogo como posibilidad estratégica de la comunicación

con el Otro, nunca como destino sino como espacio para el encuentro mismo. La existencia de la diferencia resulta así entendida una oportunidad para el Ser de ampliar la mirada hacia el todo mediante la escucha del Otro. Si comprendemos que las diferencias del Otro no son ajenas al Yo, el diálogo con el/lo otro, o sea, la puesta en relación con él, apunta a la convergencia de lo semejante a pesar de y debido a las diferencias.

Como se puede apreciar, esta propuesta que hemos esbozado se posiciona en el no conflicto, aunque en tanto parte de la diferencia como concepto básico y articulador no puede dejar de lado su presencia. El carácter dialógico que pretendimos recrear al interior del concepto de diferencia plantea al estudio y la investigación de la comunicación intercultural nuevas tareas y retos.

La diferencia, que es concepto base de todo planteamiento intercultural, supone la conceptualización desde lo comunicativo de la relación dialógica entre diferencia y semejanza, lo que a su vez implica la necesidad de abonar la reflexión sobre la naturaleza misma de la comunicación intercultural y la vinculación que comporta de forma necesaria con lo dialógico ya que la comprensión del Otro a través de la comprensión del sí mismo permite enfocar la interculturalidad hacia una especie de comunicación “solidaria” con el Otro.

La puesta en común de los sentidos de vida que cada uno de los sujetos posea conducirá necesariamente a la creación de un espacio intersubjetivo no sólo como espacio de inteligibilidad, sino sobre todo como espacio de socialidad, de comunidad. Al decir de Maturana y Varela (1996, p. 163) la aceptación amorosa del otro que implica la comunicación horizontal, co-participativa y democrática en escenarios de co-responsabilidad, colaboración y compromiso participativo e interesado, no sólo es el fundamento biológico de lo social, sino la condición misma de humanidad.

Referencias Bibliográficas

- Asunción-Lande, Nobleza. (1986). Comunicación Intercultural. En Fernández Collado, C. (Ed.), *La comunicación humana*. México: Mc Graw Hill. Artículo en línea en: <http://www.lie.upn.mx/docs/Diplomados/LineaInter/Bloque3/Políticas/Lec3.pdf> (fecha de consulta 2 enero de 2011)
- Bajtín, Mijail. (1986). *Speech genres and other late essays*. Trad. Vern McGee. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Zygmunt. (2006). *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bodlye, John H. (1994). An anthropological perspectives. En *Cultural Anthropology: Tribes, Status and the Global System*. Artículo en línea, disponible en: <http://www.wsu.edu:8001/vcwsu/commons/topics/culture/culture-definitions/bodley-text.html> & <http://histogeo.ulagos.cl/apuntes/FBHS/FBHS0002.pdf> (fecha de consulta 30 noviembre de 2010)
- Brislin, Richard W. (1981). *Cross-cultural encounters: Face-to-face interaction*, New York: Pergamon Press.
- Bourdieu, Pierre. (1990). *Sociología y Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, Martin. (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Freyre, Paulo. (1975). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Freyre, Paulo. (1993). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans Georg. (2004). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Geertz, Clifford. (1987). *La interpretación de la cultura*. México: Gedisa.
- González, Jorge. (1987). Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época I, Núm. 3 (pp. 5-44). Colima: Universidad de Colima.
- Grimson, Alejandro. (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Lévinas, Emmanuel. (1999). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, Emmanuel. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro.
- Lotman, Iuri. (1994). Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico). En Revista *Criterios* Núm. 32, Cuarta Época, julio-diciembre, pp. 117-130.
- Maturana, Humberto. (1995). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela. (1996). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.
- Polo, Leonardo. (1996). Los límites del subjetivismo. En *La persona humana y su crecimiento*. Madrid: Rialp, pp. 21-36. Artículo en línea, disponible en: http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/PHC/PHC_01.htm. (Fecha de consulta: 14 marzo 2011).
- Quintanilla, Pablo. (2001). El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro. En S. López, G. Portocarrero, R. Silva & V. Vich (Eds.). *Estudios culturales. Discursos, poderes y pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ricoeur, Paul. (2001). *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodrigo Alsina, Miquel. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- Sarbaugh, Lawrence. (1979). *Intercultural communication*. New Jersey: Hyden.
- Tönnies, Ferdinand. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Weber, Max. (1964). *Economía y sociedad*. México: FCE:

Currículum

Doctora en Comunicación Social por la Universidad de La Habana, Cuba. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, y del Instituto de Postgrados y Educación Continua de la Universidad Intercontinental. Graduada de la licenciatura en Historia por la Universidad de La Habana, Cuba, y Maestra en Estudios Humanísticos por el TEC de Monterrey.