

# MALENTENDIDO INTERCULTURAL E INTRACULTURAL

Cristina PEÑAMARÍN  
*Universidad Complutense de Madrid*

**Resumen:** El diálogo y la inter-traducción siempre son posibles entre cualesquiera culturas, aunque con frecuencia no es posible la comprensión mutua entre dos interlocutores de la “misma cultura”. Las diferencias entre los sistemas y códigos internos a una cultura (de género, educación, generación, profesión, ideología, lengua, religión, etc.) implican una intertraducción similar a la que implica la comunicación intercultural. Los grupos cuyos miembros se reconocen en unos mismos referentes culturales se cierran a la comunicación con otros no porque haya entre sus respectivas culturas diferencias esenciales, sino por haberse producido procesos de extrañamiento entre ambas, o de cierre simbólico identitario.

**Palabras clave:** Diálogo, traducción, comunicación intercultural, comunicación intracultural, diversidad, cierre cultural, procesos identitarios, sistemas culturales.

**Abstract:** The dialogue and the inter-translation are always possible among any cultures. However, the mutual understanding between two speakers of the “same culture” is often not possible. The differences between a culture’s internal systems and codes (of gender, education, generation, profession, ideology, language, religion, etc.) imply, in many intracultural communications, an inter-translation similar to the one implied in the intercultural communication. The groups whose members recognize themselves in the same cultural referents can impede the communication with others not because there are essential differences among their respective cultures, but because a process of strangeness or distancing among both has taken place, or of symbolic identity closure.

**Keywords:** dialogue; translation; intercultural communication; intracultural communication; diversity; cultural closure; identity processes; cultural systems.

Sin contradicción podemos sostener simultáneamente que el diálogo y la inter-traducción siempre son posibles entre cualesquiera culturas, y que, sin embargo, con frecuencia no es posible la comprensión mutua entre dos interlocutores. La incompreensión no es un obstáculo epistemológico para la

semiótica de la comunicación, donde hemos sostenido desde hace tiempo que el malentendido es estructural en la comunicación, y hemos observado el fenómeno desde este punto de partida, en lugar de suponer que comunicar es sinónimo de comprenderse plenamente. También entendemos que cada encuentro comunicativo debe considerarse un encuentro intercultural, pues la significación ocurre siempre en textos y procesos que activan múltiples códigos y sistemas de significación, ya que implican las varias culturas de emisor y receptor –si bien es en el territorio del destinatario donde ocurre la comunicación, señala Bajtin, pues todo hablante trata de anticipar la comprensión que recibirá de su interlocutor y de situar ahí (en el lenguaje, los intereses y la enciclopedia que atribuye al otro) su discurso. Esta premisa teórica de la multiplicidad y diversidad cultural de toda comunicación nos lleva a preguntarnos si es posible aplicar la misma aproximación metodológica a un encuentro entre vecinos que llevan décadas compartiendo el mismo edificio que al encuentro entre un viajero español y un nativo de otro continente que desconoce la lengua española, por ejemplo.

Cuando se trata de diferencias interculturales, me sumo a quienes afirman que ninguna cultura es una entidad cerrada, internamente homogénea, dotada de fronteras rígidas e inamovibles. Todas las culturas están penetradas por lo ajeno y se han constituido a partir de la comunicación con lo diverso, en la cual cristalizan posiciones que tienden a la unificación y a la separación respecto de los otros, percibidos como parcialmente semejantes y diferentes. Un determinado intercambio se sitúa en un momento de la historia de esas relaciones y los participantes llegan a él cargados de presupuestos favorables o contrarios a la aproximación entre sus respectivas posiciones y enciclopedias. Sabemos de extensos intercambios que dejan ver no sólo incompreensión, sino incluso una violenta carencia de interés por la aproximación a lo radicalmente diverso. La autosatisfacción, que en el siglo XX se atribuía a “la (pequeña) burguesía”, y que hoy es una actitud difusa en las sociedades opulentas, consiste en esa incapacidad para ver por qué uno debería afrontar la dificultad de comprender lo que le aparece como totalmente extraño, inadmisibile, incomprensible o despreciable. Afrontar algo así implica la disposición a cuestionar los propios lugares comunes para hacerlos discutibles en el diálogo con la perspectiva del otro. Y esta parece una dificultad mayor en aquellos espacios cerrados a algunos otros, sean éstos despreciados u odiados. De la disposición al cierre no se puede concluir que la comunicación sea esencialmente imposible ahí, sino que lo que se ha hecho coyunturalmente imposible es la disposición a la apertura, a la posibilidad de una “hermética diatópica”, que se realice como con cada pié en los lugares comunes de dos diferentes culturas (como dice de Sousa Santos, 2005:162). Si este parece un

arte de difícil ejecución, pretendo apuntar que, pese a que su dificultad es real, se practica con relativo éxito en numerosos encuentros.

¿Es posible abordar desde el mismo tipo de aproximación la comunicación inter-cultural que la comunicación intra-cultural? La diversidad interna a cada cultura que postulan quienes defienden su no homogeneidad y la porosidad de las fronteras culturales (como S. Benhabib, 2006) quizá puede ser analizada y discutida con algún detalle para tratar de concretar este aspecto. Precisamos aclarar, en primer lugar, qué entendemos por cultura. Discutiendo la “mala reputación” que ha adquirido el concepto de cultura “a causa de la multiplicidad de sus acepciones y de la estudiada vaguedad con que demasiado frecuentemente se la ha invocado”, Geertz objeta con agudeza: “aunque no entiendo muy bien por qué “cultura” debería sufrir más por estas razones que “estructura social” o “personalidad” “ (1988:88). Finalmente este autor propone un concepto (semiótico) de cultura que, según entiende, no posee ni múltiples acepciones ni una vaguedad especial: “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (id.). En una síntesis extrema quizá podríamos decir que varias personas comparten una cultura cuando comparten un conjunto de referencias simbólicas, pues entenderíamos que esas referencias han sido socialmente transmitidas (“heredadas” junto con el lenguaje, los hábitos y costumbres), sirven para comunicar y para conservar y transmitir los sentidos y conocimientos sociales, así como las “actitudes frente a la vida”. Más afinada aún con los problemas que vamos a abordar, la definición de Lotman, para quien la cultura, “memoria no hereditaria de la colectividad”, implica la construcción de un sistema de reglas para la *traducción* de la experiencia en texto (Lotman y Escuela de Tartu, 1979: 71, 89-90. Subrayado nuestro, C.P.) Si bien Lotman trata de esclarecer las propiedades de toda cultura, cuya función es siempre la memoria y cuyo connotado fundamental es la auto-acumulación, gran parte del interés de su obra se encuentra en sus ricos análisis de las diferencias entre las formas de memoria-cultura de muy diversas colectividades humanas.

## 1. Culturas translocales

Para la discusión que me propongo desarrollar aquí es necesario considerar una cuestión básica, que puede permitir organizar la diversidad de las dimensiones contenidas en la cultura. Según la propuesta de U.Beck, habría

fundamentalmente dos conceptos de cultura: “cultura (1) vincula la cultura a un territorio concreto: parte del supuesto de que la cultura es el resultado de procesos básicamente locales. En este sentido, una sociedad o un grupo social posee cultura “propia”, bien demarcada respecto de otras (...). El otro concepto de cultura, más enriquecedor (cultura 2), considera la cultura como un “software” humano general. Subyace a las teorías del desarrollo y de la extensión de la cultura y está determinado como proceso de aprendizaje esencialmente translocal”. La cultura 2 significa necesariamente culturas en plural, continúa Beck. Éstas se entienden como pluralidades no integradas ni delimitadas, carentes de unidad o como diferencias inclusivas. La cultura 2 no es atópica (las culturas atópicas son impensables), lo que ocurre es que aprehende el lugar como abierto hacia fuera, mientras que para la cultura 1, el espacio está encerrado en sí (Beck, 1998:101-102). Beck considera estas dos concepciones, la primera, que vincula con el romanticismo, la antropología y el relativismo cultural, como cerrada y estática; la otra como abierta, fluida, plural y “más enriquecedora”. Prescindiendo de valorizaciones, nos interesa comprender qué significa aquí el adjetivo “local” y si local / translocal son rasgos que caracterizan a diferentes culturas o aspectos de éstas y pueden separarse de las concepciones de la cultura como entidad cerrada y estática (que no compartimos). Comencemos por los procesos de aprendizaje y extensión, locales o translocales, a los que se refiere Beck. El aprendizaje de la lengua materna, por ejemplo, está vinculado a la primera socialización y al entorno local en que ésta se produce, al igual que los sabores de la cocina local, los hábitos de comportamiento, las creencias religiosas entre las que crecemos y que forman conjuntamente el sustrato básico de nuestra cultura, en el sentido semiótico y antropológico.

La “cultura 2”, como la entiende Beck (siguiendo a J.N. Pieterse), se adquiere en un proceso de aprendizaje translocal. Un tipo de aprendizaje adecuado para la educación escolar o la formación profesional, ámbitos en los que el alumno puede trasladarse a otra región e incluso a otro país para, salvando las diferencias de lenguaje, adquirir una formación o una cualificación convenidas, más o menos estandarizadas y reguladas. La estandarización translocal se acentúa con el avance de la modernidad, que desarrolla también las relaciones racionalizadas y funcionales. Se han hecho muy populares los análisis al respecto de Giddens: la modernidad “descoloca”, altera la experiencia del espacio al unir lo próximo y lo distante. Gracias a la información, los acontecimientos lejanos son “puestos en” el entorno local, sin que necesariamente se integren en el desarrollo orgánico de éste (Giddens, 1993: 133-136). El moderno centro comercial, por poner otro ejemplo, un entorno cómodo y seguro para sus usuarios habituales, pone al alcance de todos

tiendas y productos de grandes cadenas internacionales, idénticos en cualesquiera lugares del mundo. Mientras lo más próximo puede sernos extraño, lo familiar ya no es necesariamente lo espacialmente lejano. En la ciudad nos encontramos continuamente con “extraños” a los que de nada conocemos (por ejemplo, nuestros vecinos), pero entablamos relaciones personales e incluso íntimas en el espacio virtual de la red con personas con las que nunca nos encontraremos físicamente.

Se extienden las relaciones despersonalizadas y funcionales, y “los sistemas abstractos penetran profundamente en la vida cotidiana” (Giddens, 1995: 223). La segmentación de los ámbitos institucionales es característica de la estructura social de la modernidad, particularmente de la economía, la política y la educación. Las normas dentro de estos ámbitos son cada vez más “racionalizadas” y determinadas por las exigencias puramente funcionales de la institución en cuanto tal. En cada ámbito rigen normas específicas y relativamente autónomas. Será pertinente recordar que estos códigos son limitados en su capacidad de proporcionar un significado a la existencia individual, que la racionalidad funcional no puede ser traducida en sentido individual. Día a día nos relacionamos “funcionalmente” con una serie de personas, es decir, lo hacemos en cuanto profesores o alumnos, dependientes o clientes, médicos o enfermos. Esta relación requiere no poner sobre el tapete ningún aspecto “personal” (al dependiente que me vende un libro no le interesa saber si hoy me dolió una muela ni ninguna otra cosa respecto a mí, salvo las que le atañen como vendedor). Mientras como enfermos podemos tener dificultades para comprender el lenguaje de los médicos e incluso la lógica o la ética de su profesión, como estudiosos de la comunicación podemos sentirnos muy ajenos a la cultura de las ingenieras aeronáuticas o de los cocineros, por ejemplo.

El ejercicio de tareas similares genera y reproduce culturas e identidades propias de ese ámbito de práctica y de comunicación. También estas culturas están vinculadas a grupos sociales, pero son grupos que, como fue observado tempranamente por Simmel, no requieren una base local: comunidades profesionales, culturales, literarias, artísticas internacionales; los grupos de las finanzas también internacionales o la que entonces se llamaba la “república de los sabios” (Simmel, 1977: 527). En parte estas culturas corresponden a la definición de Beck de la “cultura 2”, pues su proceso de aprendizaje está determinado translocalmente, aunque tenga lugar en una localidad particular, y de ellas se puede decir que “se desarrollan” y “se extienden”, mientras el cambio en el otro tipo de culturas no sigue un proceso lineal de incremento y avance hacia algún objetivo. Al estar ligadas al ejercicio de una actividad o al dominio de un ámbito de conocimiento, las culturas del tipo 2 tienden a

valorar el aumento de conocimiento y de maestría, y a premiar la excelencia en sus respectivos ámbitos.

## **2. Vinculación horizontal y jerárquica al espacio cultural-social**

Pero esta cuestión del modo en que se produce el incremento de competencia cultural y la valoración de la maestría nos introduce en otro aspecto, que puede servir para diferenciar unos tipos de cultura de otros y para comprender cómo activan ciertos vínculos sociales. La pertenencia a una comunidad lingüística es de tipo „horizontal“, en el sentido de que todos los miembros poseen una competencia en el lenguaje, que los iguala. Aunque no deje de haber excelentes conocedores de la lengua, cualquier hablante puede discutir a los demás si un determinado modo de usar la lengua es correcto o no. A diferencia de lo que ocurre en las competencias jerarquizadas, en que un fallo en los estándares requeridos para ser miembro del estrato A, degrada a la persona al nivel B, a la comunidad lingüística y étnica se pertenece por nacimiento y socialización en el seno de la misma. Esta categoría de la pertenencia horizontal fue introducida por B. Anderson (1991), quien la señaló como característica de las naciones y por F. Barth (1969), como propia de los grupos étnicos. Pero su potencia heurística puede permitir diferenciar las formas de relación con las colectividades delimitadas por los varios sistemas culturales. Igualmente, para ser considerado miembro de una comunidad religiosa sólo es necesario compartir las creencias de esa religión (aunque muchas religiones impongan rituales y condiciones de acceso, éstos suelen permitir que cualquiera que se considere creyente o que haya nacido en el seno de la comunidad de creyentes pueda pertenecer a la colectividad sin tener que superar filtros discriminatorios, que, en cambio, sí pueden ser requisitos necesarios para acceder a los varios niveles de las jerarquías de la organización religiosa). Por el contrario, la competencia profesional es de tipo jerárquico, como la educación escolar: es preciso dominar el nivel básico para acceder al siguiente y el paso de un nivel a otro está regulado por estándares que deben superarse.

Una característica señalada por Barth a propósito de los grupos étnicos es que a las colectividades de vinculación horizontal se puede dejar de pertenecer por falta de lealtad a las normas por las que el grupo se autodefine, no por fallo en los estándares de competencia. Así ocurre con la comunidad lingüística, ya que la persona rústica que aprende a hablar como un licenciado será percibida como traidora a su grupo por los miembros de su ambiente anterior (en castellano se utilizan términos denigratorios tanto para la incompetencia por “déficit de código” lingüístico y comportamental, es el caso del adjetivo

“paleta”, como para la expresión verbal y la actuación que indican “pretensión de clase”, para las que se utiliza el término “pijo”.) Las culturas profesionales no poseen esta característica, ni tampoco la educación formal: en ellas ser miembro de un nivel u otro en nada se vincula con cuestiones de lealtad o traición, que son únicamente marcas de los espacios de pertenencia horizontal.

Hasta aquí hemos señalado tres rasgos que distinguirían la competencia lingüística de la profesional. El carácter local, no funcional y horizontal en la primera, se contraponen al carácter translocal, funcional y jerárquico de la segunda. Próximo a ésta se encuentra el sistema de la educación formal, como hemos apuntado, también translocal y jerarquizado. Sin embargo, no es claro que pueda definirse como enteramente funcional, ya que, si ciertamente educarse sirve para conseguir, por ejemplo, un puesto de trabajo, y cuanto más formada escolarmente esté una persona, puede aspirar a un más alto nivel profesional, pese a ello, en nuestra sociedad, la educación escolar se considera indispensable para ser miembro y ciudadano de la misma, al margen de toda funcionalidad. Sobre la religión, hemos señalado que se trata de un sistema cultural más próximo al lingüístico, respecto a los parámetros que estamos valorando, aunque también se diferencia de éstos cuando una autoridad translocal, una iglesia organizada, establece los contenidos de las creencias y los ritos indispensables para ser considerado oficialmente creyente.

Ninguno de estos aspectos es sinónimo de cierre o de apertura cultural. Si observamos las relaciones sociales cotidianas veremos que no se realizan como en el interior de un contexto homogéneo, sino que los actores se perciben como debiendo comunicar en un mundo surcado de diferencias culturales (debidas a la formación, la profesión, el género, la edad, la religión, etc.) y erizado de dificultades, cuando no de barreras a la comunicación. El efecto de unidad y cierre del espacio cultural-social es un efecto de la visión exterior a la cultura, la posición del observador (como han señalado tanto Lotman como Benhabib). Internamente, cada cultura es percibida como plural, no unitaria. Sólo desde el espejo de la mirada exterior, observada desde otra cultura, puede percibirse como unitaria. Así le ocurre, por ejemplo, al emigrante o al viajero que se encuentra entre usos y sabores extraños, y al cual el contraste le hace recordar su cultura de origen como una unidad, en este caso, de costumbres y sabores, bien diferentes de aquellos con los que ha llegado a encontrarse después, los cuales, también por contraste, se le presentan, en un primer momento y hasta que se adentre lo suficiente en el nuevo entorno como para percibir sus variaciones internas, como parte de una cultura unitaria.



### 3. Sistemas culturales y relaciones comunicativas

En este punto resulta tentador enumerar los sistemas culturales que pueden intervenir en una relación comunicativa y hacer que en ésta predomine la comprensión o la incomprensión entre los interlocutores. Tentativamente proponemos considerar 9 de ellos: 1. Lingüísticos; 2. Regionales, étnicos; 3. Religiosos; 4. De genero; 5. De generación; 6. De estilo; 7. De educación formal; 8. Ideológico políticos; 9. Profesionales. Estos sistemas pueden ser diferentes entre el emisor, el receptor y el terreno en que tiene lugar la comunicación.

Sistemas culturales	Interlocutor A	Interlocutor B	Terreno de la comunicación
---------------------	----------------	----------------	----------------------------

Evidentemente, estos diferentes aspectos del bagaje cultural a menudo se superponen, ya que cada persona pertenece en la sociedad moderna a diferentes ámbitos de relación y los propios círculos sociales que se vinculan con estos sistemas culturales no están netamente delimitados. Los sistemas lingüísticos, regionales y étnicos, religiosos, de genero, de generación y de estilo (numerados arriba de 1 a 6) son fundamentalmente de base local: los adquirimos en el contexto de nuestra socialización en entornos de interacción, que hoy es, además de interpersonal, mediada. Aprendemos la primera lengua, o lengua materna, de nuestra familia y otros interlocutores sin necesidad de un aprendizaje formal y lo mismo ocurre con las costumbres, tradiciones y usos de nuestra tierra o nuestro grupo étnico; con la formación espiritual o religiosa; con los valores, comportamientos y estilos que se vinculan con el ser percibido o percibida socialmente como mujer o como hombre. Así mismo, cada generación produce tradiciones, estilos de comportamiento y valores propios.

Pero detengámonos en este aspecto: ya en los años 80, el cineasta Wim Wenders observó que un joven de Berlín tenía mucho más en común con otro joven de Madrid o de Tokio que con una persona madura de su misma ciudad. La proximidad cultural entre jóvenes construye un ámbito propio, y relativamente cerrado, de comunicación. No podemos desarrollar aquí el interesante campo de estudio de las “culturas juveniles” que surgieron hacia la mitad del siglo XX, gracias sobre todo al desarrollo de tecnologías como el disco y la televisión, que proveyeron referentes culturales y estéticos trans-locales, pero exclusivos de este sector de edad (remitimos al clásico estudio de D. Hebdige, 1979, sobre las “subculturas” mod y rocker en Gran Bretaña en los años 60 y 70). Renato Ortiz ha señalado que, cuando se radicaliza, la modernidad acelera las fuerzas de descentramiento e individualización, las condiciones de movilidad y desanclaje, y engendra nuevos referentes



identitarios, como la juventud, cuya conducta no puede ser entendida si no es situada en el horizonte de la mundialización (R. Ortiz, 1996). Este fenómeno de identificación translocal era conocido al menos desde la difusión del libro, soporte móvil de discursos y relatos y, por tanto, de lenguajes, estilos y personajes con los que su lector podía identificarse, como les pasó, por ejemplo, a Don Quijote, a Madame Bovary y a la Regenta. Pero en esos ejemplos de personajes literarios la identificación con modelos tomados de los libros ocurre individualmente. En el siglo XX el turismo masivo, el cine, el disco, los comics, la televisión hicieron posible la mimesis a gran escala, la adopción de los mismos referentes de identidad simultáneamente por parte de amplios sectores de población (en el ámbito de difusión de la religión católica, sólo el púlpito, gracias a la cohesión del discurso religioso y su particular lugar de poder, podía ofrecer antes de la era de los medios de masas referentes simbólicos translocales y multitudinarios). La formación de “la juventud” como un sector social diferenciado es, ciertamente, significativa. Este sector posee un estilo de consumo y de comportamiento propios, sus propias marcas, sus héroes –las estrellas del cine, la música etc.–, sus espacios y rituales característicos, las cuales son, en palabras de Ortiz, “referencias de vida” que forman parte, a pesar de las diferencias étnicas, nacionales y demás, de un imaginario colectivo en gran parte translocal.

Sin embargo, dentro de una misma generación se pueden percibir claras diferencias de estilo, y estas diferencias pueden también atravesar varias generaciones. La sociedad de consumo potencia al máximo este sistema de diferenciación social, hasta el punto de que el consumidor se define por componer su estilo personal a partir de sus opciones en el abanico de modelos que le ofrece el escaparate del consumo. Personas de la misma lengua, religión, edad, etc. pueden ver sus posibilidades de comunicación reducidas al máximo debido a su diferente “estilo”, pues esa “pequeña diferencia” puede producir en ambos interlocutores un abismo entre sus respectivas sensibilidades, hasta el punto de hacerles percibirse como enormemente distantes, como incapaces de comunicar o carentes de interés uno por el otro. Este puede ser uno de los motivos por los que Rodrigo Alsina propone una definición tan abierta y prudente de la “comunicación intercultural”: “podemos hablar de comunicación intercultural como la comunicación entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se autoperiben como pertenecientes a culturas diferentes” (1999:12). Esta definición no prefigura los rasgos objetivos que harían de una comunicación determinada “comunicación intercultural”, sino que, como una perspectiva “emic”, sitúa esa diferencia en el nivel de la percepción de los participantes, en el punto de vista y desde la lógica interna a los interlocutores y a la situación que comparten.

Como ha ocurrido con las culturas juveniles, las llamadas culturas masculina y femenina y sus respectivos estilos de comunicación han recibido recientemente una considerable atención (desde el conocido estudio de Maltz y Broker -1982). Es interesante observar que el estatuto de estas culturas es ambiguo entre las de base local y translocal, pues si bien se aprenden en la primera socialización, en el trato y el juego con los familiares y con las amigas, ellas, y los amigos, ellos (sobre todo entre los 5 y los 15 años de edad), unas normas muy similares parecen ser válidas en muy distantes lugares geográficos, pongamos España y EEUU –como muestra el hecho de que las investigaciones sobre normas de comunicación propias “de las mujeres” y “de los hombres”, realizadas en EEUU, describan comportamientos muy similares a los que encontramos en nuestro país. Las culturas y estilos característicos de los hombres y las mujeres se aprehenden en la propia comunidad como una forma “natural” de pertenecer al sexo biológico. Pero no es la naturalidad o el artificio lo que discrimina esta categoría –respecto de las culturas generacionales, por ejemplo– sino la estructura de la pertenencia según los ejes horizontal o jerárquico. En este sentido, si bien todas las mujeres son percibidas como igualmente mujeres por el hecho de nacer sexuadas, el sistema de la división en dos géneros es construido como un sistema de valor desigual, sobre una jerarquía de prestigio y poder superior para el género masculino (ver Bengoechea, 1995). Se puede decir que la pertenencia a un género es de tipo horizontal, pero que el sistema de división en géneros es jerárquico.

Recurriremos a un cuadro, una visualización, para mostrar las diferencias a las que nos estamos refiriendo. Como sabemos por ciertos estudios (por ejemplo el de B. Latour, 1998), las visualizaciones permiten no sólo mostrar algo que se ha sabido por la observación, el razonamiento y el cálculo que se expresan en lenguajes verbales y numéricos. Entre sus varias cualidades, muy relevantes en esta era de cultura visual, está la de generar conocimiento nuevo, difícil de alcanzar prescindiendo de estas visualizaciones. Aunque no fuera este el caso, no nos resistimos a presentar aquí dos visualizaciones de muy diferente tipo.

El cuadro altera nuestra comprensión de las cuestiones que estamos discutiendo en diferentes sentidos. Las opciones por la ambigüedad disminuyen cuando la claridad aumenta, y así, el sistema lingüístico aparece enmarcado justamente como local (es ejemplo de adquisición localizada), cuando es muy pertinente para la comunicación el que en localidades muy distantes se puede hablar la misma lengua. Así mismo facilita la comparación entre, por ejemplo, la educación formal (7) y las culturas profesionales (9): ambas son de base translocal, poseen una estructura jerárquica, en la que cada miembro es

SISTEMAS CULTURALES

	De base Local / Translocal		Afuncionales / Funcionales		De vinculación Horizontal / Jerárquica	
	L / T		A / F		H / J	
1. Lingüísticos	L		A		H	
2. Regionales, étnicos	L		A		H	
3. Religiosos	L	T	A		H	
4. De género	L	T	A	F	H	J
5. De genera- ción, época	L	T	A		H	
6. De estilo	L	T	A		H	J
7. De educación formal	T		A	F	J	
8. Ideológico- políticos	T		A	F	H	J
9. Profesionales	T		F		J	

	L - A - H		T - F - J
--	-----------	--	-----------

adscrito a un nivel según la competencia que haya demostrado, y son además funcionales y filtran el acceso a los diferentes y a su vez jerarquizados puestos de trabajo. Pero hemos señalado sus diferencias a este respecto: la generalización de la educación en nuestras sociedades, que la hace indispensable para acceder a casi todas las profesiones y casi para pertenecer a nuestro mundo, ha llevado a que la consideremos a la vez funcional y afuncional. Algo similar ocurre con las culturas ideológicas y políticas, que representan determinados intereses y son funcionales al sistema democrático, basado en organizaciones jerarquizadas, los partidos. Pero también la democracia se percibe como un sistema de creencias al cual, como ocurre en el sistema religioso, cualquiera que se considere creyente tiene derecho a pertenecer, aunque para ser admitido en una organización, y mucho más para acceder a un cargo, el aspirante tenga que superar determinados filtros.

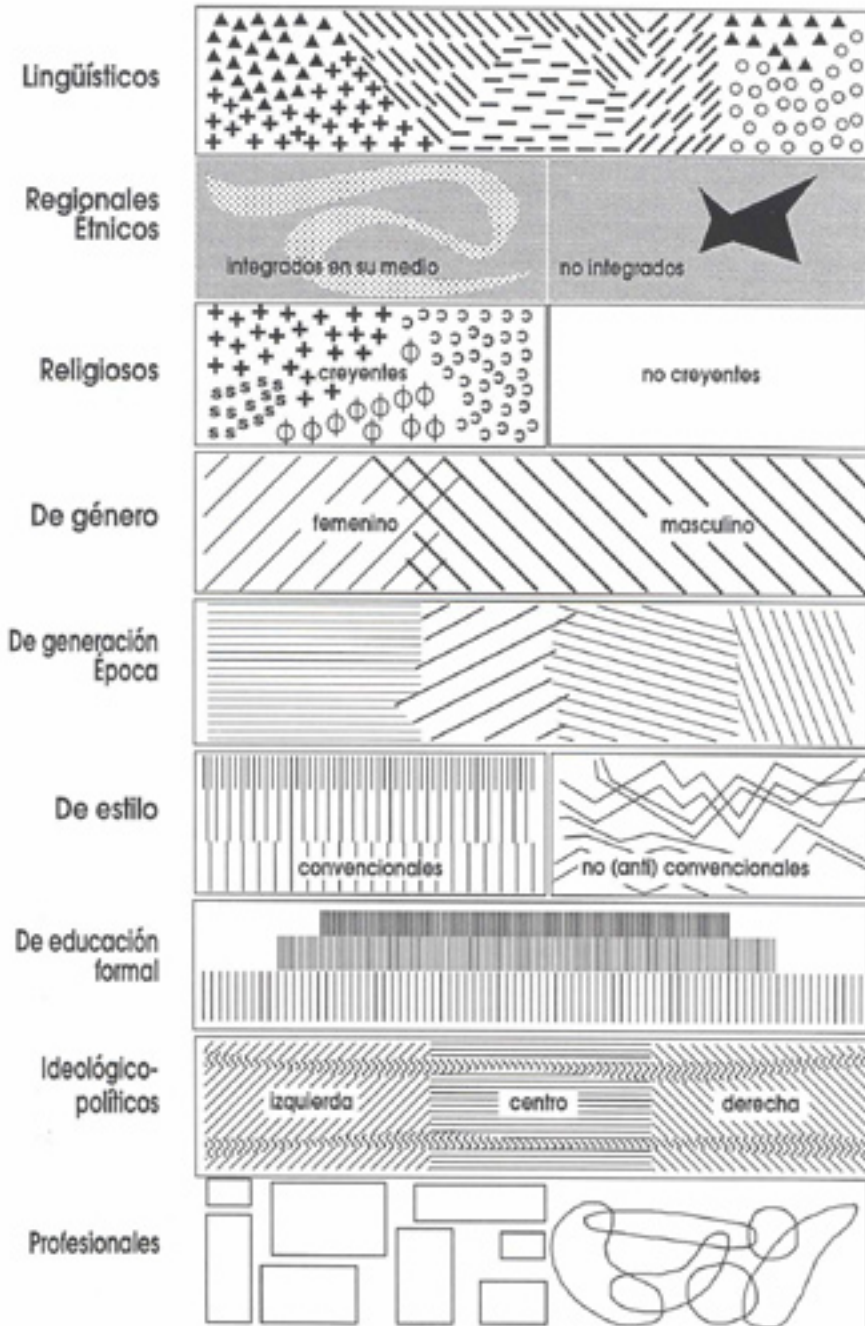
Estos sistemas afectan a la comunicación con incidencia desigual. La cultura ideológico-política, por ejemplo, puede tener escasa incidencia en las relaciones comunicativas de muchos interlocutores en ciertos terrenos, en el sentido de que en ese ámbito sea posible la comunicación entre personas de ideologías muy diferentes. Pero esta dimensión pone también de relieve el papel de la identidad en la comunicación. La fuerte identificación con una ideología, hasta el punto de hacer de ella, como dice Ricoeur, una “causa” que dé sentido a la propia vida, puede, por el contrario, ser un factor de gran peso en las relaciones comunicativas de esa persona entregada a su ideología, que oriente su elección de interlocutores o su actitud en la comunicación.

#### **4. Comunicación intercultural y visualización**

Los hispanohablantes comprobamos fácilmente cómo nos facilita la comunicación con personas de otro continente el hecho de compartir el código lingüístico, pese a que, evidentemente, hay notables diferencias lingüísticas entre el hablante de España y el latinoamericano. Sin embargo, el éxito de la comunicación dependerá en gran parte de si se comparten otro u otros de los sistemas culturales indicados, aun cuando el sistema étnico, por ejemplo, sea netamente diferente.

Este cuadro se presenta como una serie de metáforas visuales sobre las cualidades de los varios sistemas culturales y preferiblemente debe entenderse como aplicable al terreno en el que tiene lugar la comunicación entre dos o más interlocutores. Sugiere que los sistemas lingüísticos pueden verse como formando familias: es posible representar con trazos similares las variantes del español, por ejemplo, y con signos muy diferentes las lenguas no emparentadas con ésta. Lo que hemos observado respecto a los demás sistemas culturales debería permitir utilizar este cuadro como una sugerencia para imaginar las diversas características de esos sistemas: el diferente espacio y poder de los sistemas masculino y femenino; la sucesión de las culturas generacionales, creando una discontinuidad o una ruptura más o menos abrupta con las precedentes; los estilos convencionales “de clase” y los no convencionales, que pretenden ser más individualistas y creativos y romper las jerarquías de estatus; la trama escalonada de la educación formal, más densa cuanto más elevada; la organización del espacio ideológico en izquierda / centro / derecha, atravesado por ciertos temas “transversales”, como la ecología. Los sistemas culturales profesionales aparecen divididos. De una parte, la tradicional organización moderna de profesiones encasilladas y netamente diferenciadas; de otra, la cualificación flexible y las formas fluidas de trabajo y profesionalización, en

## SISTEMAS CULTURALES



las que el trabajador ha de ser capaz de re-educarse y abarcar nuevas competencias profesionales, propias de nuestro capitalismo “flexible”.

En este punto, debe haber quedado claro que se ensaya aquí una aproximación común a la comunicación llamada intercultural y a la llamada intracultural. Observando las claras diferencias entre los sistemas culturales de género, se ha dicho que la comunicación entre hombres y mujeres es comunicación intercultural. Con frecuencia percibimos cuán difícil es comprender ese problema de comunicación (intracultural?) en términos de diferencia cultural, con la capacidad de distanciamiento respecto a la propia, naturalizada, visión desde el interior un sistema de género, que eso exige. No obstante, la cotidiana comunicación entre hombres y mujeres que han crecido aprendiendo a actuar y a valorar el mundo y a sí mismos de muy diferentes formas, demuestra que sólo se superan esas dificultades gracias precisamente a un ejercicio de “doble visión” hermenéutica o doble traducción (en término de de Sousa Santos, 2005).

Las colectividades de diferentes culturas no comunican entre sí como bloques, sino a través de sus miembros, en los grupos que están en contacto, o de sus representantes, en las relaciones diplomáticas o políticas. Sin embargo, ocurre a menudo que los propios participantes en la comunicación interpersonal entre miembros de culturas o sistemas culturales diferenciados perciban cada uno a su interlocutor más como el representante de la otra colectividad que como un individuo particular, es decir, le perciban a través de sus estereotipos sobre el otro grupo. Este es un problema detectado con cierta claridad en los estudios al respecto (ver Peñamarín, 1995, 1997). Pero es preciso señalar algún otro aspecto más desatendido. Desde una perspectiva exterior y objetivadora, al abordar las posibilidades de alcanzar una comunicación más o menos fluida que tienen los miembros de dos culturas o sistemas diferentes, hay que introducir un factor que frecuentemente resulta conflictivo, como es el hecho de que uno cualquiera de estos sistemas culturales, por la particular historia de las relaciones de esa colectividad con otras a lo largo del tiempo, haya sido erigido como símbolo de la identidad del grupo. Si el lenguaje, la religión, las tradiciones locales, el atuendo femenino, cualquier sistema cultural ha adquirido ese carácter para una colectividad, los foráneos se verán obligados a tratar con esta dimensión simbólicamente cargada del sistema cultural, si quieren tener éxito en sus relaciones. Cuando uno de esos sistemas culturales ha adquirido el carácter de símbolo identitario para una colectividad, representa el honor y el valor de la misma y, por tanto, es percibido no como un bagaje cultural entre otros, sino como algo, hasta cierto punto sagrado y en torno a lo cual esa colectividad se cierra, incapaz de flexibilizar

y adaptar esos significados y esos códigos en el intercambio comunicativo. Sospecho que los sistemas de tipo local, afuncional y de pertenencia horizontal son más susceptibles de adquirir ese carácter simbólico que los de tipo translocal, funcional y de pertenencia jerárquica. Pero no puedo desarrollar aquí esta enrevesada cuestión.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B. (1991): (2ª edición), *Imagined Communities*. London, New York, Verso.
- BARTH, F. (1969): "Introduction", en Barth, F. ed. *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen, Oslo, Universitet Forlaget. Pp: 9-38
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización?*. Barcelona, Paidós.
- BENGOECHEA, M. (1995): "Mujeres/Hombres: el conflicto entre dos culturas", en *Revista de Occidente*, nº 170-171.
- BENHABIB, S. (2006): *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires, Katz.
- GEERTZ, C. (1988): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, A. (1991): *Sociología*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Edicions 62.
- HEBDIGE, D. (1979): *Subculture: The Meaning of Style*. Londres: Methuen.
- LATOUB B. (1998): "Visualización y cognición", *La Balsa de La Medusa*, 45-46, Madrid, Visor.
- LOTMAN, J. M.- ESCUELA DE TARTU (1979): *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- MALTZ, D. y BORKER, R. (1982): "A cultural approach to male-female miscommunication", en GUMPERZ, J., (ed.), *Lenguaje and social identity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ORTIZ, R. (1996): *Um outro território*. Sao Paulo, Editora Olho D'Água.
- PEÑAMARÍN, C. (1995): "La sensibilidad comunicativa" en *Revista de Occidente*, nº 170-171.
- PEÑAMARÍN, C. (1997): "Experiencias separadas", *Revista de Occidente*, nº 190,
- RODRIGO ALSINA, M. (1999): *Comunicación intercultural*. Barcelona. Anthropos.
- SIMMEL, G. (1977): *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. 2 vol. Madrid: Revista de Occidente.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2005): *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona. Icaria.